



٢١٠
عدد ممتاز

مجلّة فكريّة ثقافيّة يصدرها مرّة كل شهرين
منتدى الفكر العربيّ

العدد ٢١٠ المجلّد الثّامن عشر (٣)
أيّار/مايو ٢٠٠٣

في هذا العدد

الحسن بن طلال

السلطـة المعنويـّة للمقدسـات



منتـــدى الفكـــر العـــربيّ

الرّئيس والرّاعي
سموّ الأمير الحسن بن طلال

President & Patron
HRH Prince
El Hassan bin Talal



الأمين العام
عبد الملك يوسف الحمر

Secretary-General
Abdul Malik Yousuf
Al-Hamar

منظمة عربيّة فكريّة غير حكوميّة تأسست عام ١٩٨١ في أعقاب مؤتمر القمّة العربيّ الحادي عشر بمبادرة من المفكّرين وصانعي القرار العرب، وفي مقدمتهم سموّ الأمير الحسن بن طلال، رئيس المنتدى؛ تسعى إلى بحث الحالة الراهنة في الوطن العربيّ وتشخيصها، وإلى استشراف مستقبله، وصياغة الحلول العمليّة والخيارات الممكنة، عن طريق توفير منبر حُرّ للحوار المفضي إلى بلورة فكر عربيّ مُعاصر نحو قضايا الوحدة، والتنمية، والأمن القومي، والتحرر، والتقدم. وقد اتخذ المنتدى عمّان مقراً لأمانته العامة.

يهدف منتدى الفكر العربيّ إلى:

١- الإسهام في تكوين الفكر العربيّ المعاصر، وتطويره، ونشره، وترسيخ الوعي والاهتمام به، لا سيما ما يتصل منه بقضايا الوطن العربيّ الأساسية، والمهمات القومية المشتركة، في إطار ربط وثيق بين الأصالة والمعاصرة.
٢- دراسة العَلاقات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية في الوطن العربيّ، وتدارسها مع مجموعات الدول الأخرى، لا سيما الدول الإسلامية والدول النامية، بهدف تعزيز الحوار وتنشيط التعاون، بما يخدم المصالح المتبادلة.
٣- الإسهام في تكوين نظرة عربيّة علمية نحو مشكلات التنمية التي تعالجها المنتديات والمؤسسات الدولية، بما يحقق إسهاماً فعالاً في صياغة النظام العالمي، ويضع العَلاقات الدولية على أسس عادلة ومتكافئة، ويخدم التكامل الاقتصادي.
٤- بناء الجسور بين قادة الفكر وصانعي القرار في الوطن العربيّ، بما يخدم التعاون بينهم في رسم السياسات العامة، وتأمين المشاركة الشعبية في تنفيذها.
٥- العناية بالدراسات المستقبلية المتعلقة بشؤون أقطار الوطن العربي وعلاقاتها الدولية.

ويعمل المنتدى على تحقيق أهدافه عن طريق:

١- عقد الحوارات العربيّة العربيّة: وتتناول هذه الحوارات مناقشة أهم الموضوعات التي تهم العالم العربيّ. ويشارك فيها أعضاء المنتدى؛ إضافة إلى نخبة من الخبراء والأكاديميين.
٢- عقد الحوارات العربيّة الدولية: ويتكون فيها الطرف العربيّ من أعضاء المنتدى وخبراء وأكاديميين عرب؛ ويمثل الطرف المقابل إحدى الهيئات أو المعاهد أو المراكز من مختلف الدول والتجمّعات العالمية.
٣- القيام بالبحوث والدراسات الإستراتيجية: وتشمل الدراسات العلمية لفرق بحثية متخصصة حول القضايا الكبرى التي تواجه العرب حاضراً ومستقبلاً.
٤- المطبوعات: إضافة إلى سلسلة المطبوعات الخاصة التي توثق كل نشاط من الأنشطة المذكورة أعلاه (الحوارات العربيّة، والحوارات العالمية، والبحوث الاستراتيجية)، يقوم المنتدى بإصدار مجلة تصدر مرة كل شهرين بعنوان المنتدى باللغة العربيّة، ومجلة فصلية إلكترونية باللغة الإنجليزية تصدر كل ثلاثة أشهر، بهدف تعريف الأفراد والمؤسسات بخلاصة الحوارات والندوات والمؤتمرات التي يعقدها المنتدى؛ إضافة إلى نشر مقالات وترجمات تهُمّ المثقف والمواطن العربيّ.

ويعتمد المنتدى في تمويله على رسوم الأعضاء العاملين والمؤازرين (مؤسّسات)، وتبرعات الأعضاء والأصدقاء ومساهماتهم؛ إضافة إلى ريع وقفيته المتواضعة.

عضوية المنتدى:

١- عضوية عاملة: تضم نخبة من الشخصيات العربيّة المتميزة، التي تؤمن بالمنتدى وبالأهداف التي أنشىء من أجلها.
٢- عُضوية مؤازرة: تضم مجموعة من أبرز المؤسسات والمجالس العربيّة المتفتحة التي تؤمن إداراتها بالعمل وبالفكر العربيّ المشترك.
٣- عُضوية الشرف: يمنحها مجلس الأمناء للأفراد والمفكرين من غير الأعضاء العاملين، الذين قدّموا مآثر ومساهمات جلّى، في مختلف الميادين، على المستويين العربيّ والدولي.







تصوير: بوغوص دراكجيان

المنتدى

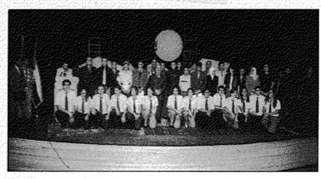
مجلة فكرية ثقافية يصدرها مرة كل شهرين
منتدى الفكر العربي

١٨ (٣) ٢٠٠٣

أيار/مايو ٢٠٠٣

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(١٣/٣/٢٠٠٣/د)





كلمةٌ أولى

أ. د. هُمام غَصيب

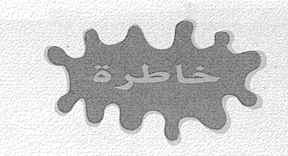
رئيس التحرير

منذُ صدورِ العددِ الأوّل من مجلتنا، عقدْنا العزْم على التّجديد في كلّ عدد، شكلاً ومضموناً. هاكُمْ مثلاً زاويتين جديدتين في عددنا هذا: كلمة أخيرة [مقابل كلمة أولى] و مواقع مهمة على الإنترنت.

والزاوية الأخيرة تُمثّلُ جُزءاً – ولو يَسيراً – من عمليّة الرّصْد التي نحاول أن ننهضَ بها لآخر المستجدّات محليًّا وإقليمياً ودوليًّا، مثلها مثل زاوية كتاب مهم وزاوية دراسات؛ إضافةً إلى تقاريرنا الخاصّة وجوْلاتنا في شتّى المجالات. وهو جهْدُ المُقِلّ؛ ولنْ يتحسّنَ الوضْع إلاّ بجهودكم أيها الأعضاء والقراءُ الكرام!

ولعلّ أكثرَ ما يُشغل بالَنا في المنتدى هذه الأيّام – وعلى رأسه رئيسه وراعيه – قضايا الشّباب العربيّ. ونسوق في جوْلة العدد نُبذةً عن نشاطنا المُرتَقب في هذا المضمار. فهنا الأمل، وهنا المستقبل.

جولة العدد



أيُّ حضارة ؟

عبد الملك يوسف الحمر

الأمين العام

بمراجعة أدبيات الحضارة خلال القرن العشرين على وجه الخصوص، يبرز عدد من المؤرخين، مثل اوزوالد شبنغلر الألماني وكتابه أفول الغرب (١٩٣٢)، والبريطاني الشهير آر نولد توينبي ومتنه الأكثر انتشاراً: دراسة التاريخ (١٩٣٤/١٩٦١)، إضافة إلى بيتريم سوروكين الروسي المولد بنظرته باحثاً اجتماعياً؛ إذ سجل ذلك في دراسته حركة الظواهر الاجتماعية والثقافية (١٩٣٧/١٩٤١). من جانب آخر نذكر أ.ل . كروبر وتأكيده على أنماط الثقافات الغربية وغير الأوروبية، التي دونها في مؤلفه: معالم النمو الثقافي (١٩٤٤).

ومن ذكرناهم أعلاه هم نخبة مؤرخي القرن العشرين، يعالجون مفهوم الحضارة التي يصعب الإجماع على تعريف واحد لها. فمثلاً، قاموس «ويبستر الدولي الجديد» يحتوي على ما لا يقل عن سبعة تعريفات، لعل أبرزها ما له علاقة بمفهوم الثقافة، التي بها تتميز خصوصية كل حضارة؛ وآخر له ارتباط بتطور كل حضارة ومراحل نموها كما يوضحها عدد من المؤشرات، مثل الزراعة والصناعة ونوعية السكان من خلال مؤسسات مجتمعية. وهذه باختصار تبرزها فروع الثقافات المرتبطة بالزمكانية. وأول من استخدم كلمة حضارة المشتقة من الأصل اللاتيني كان جين بودن في القرن السادس عشر، كما استخدمت كلمة ثقافة في الأدب الإنجليزي والأدب الفرنسي في منتصف القرن التاسع مستنبتة من تعبير الألماني جوهان ادلونج عام ١٧٩٣. هناك علاقة ارتباط وثيق بين كلمتي «حضارة» و«ثقافة» بشكل تبادلي تكاملي. وقد استمر استخدام هاتين الكلمتين خلال القرن العشرين باعتبار الثقافة – وكذا الحضارة – حالة ذهنية متصلة بالفكر البشري والتنظيمات الاجتماعية.

وتزداد مسألة دراسة التاريخ تعقيدا حينما ندرك بأن المؤرخ آرنولد توينبي يستعرض حوالي ثلاثين نوعا من الحضارات حسب تصنيفها من منظور التقسيم الزمني مثلاً، أو من تحليل عناصرها الرئيسية، أي البيئية أو الاقتصادية أو التنظيمية أو التقنية، امتداداً إلى الدراسات التاريخية المقارنة، بما في ذلك من سمات ثوابتها وعوامل متغيراتها. ومن هنا نلاحظ أن الحضارة البشرية، وإن كانت متصلة متواصلة في حلقات متداخلة متكاملة عبر التاريخ، إلا أن معالمها تتمايز من حضارة لأخرى. وهذا التمايز قد يكون في أنماط ثقافاتها، أو في مراحل نشوئها وانحدارها، أو في متانة تكاملها وتخلخل مقوماتها، أو في العمر الزمني لاستمراريتها طولا وقصرا، أو في اتساع رقعتها الجغرافية وضمورها، أو أن الحضارة في جانبها المادي، على وجه الخصوص، كائن حي له في وظائفه سمة الاستمرارية والتغير، شأنه في ذلك شأن البشرية.

وحينما نتجاوز القرن العشرين لنراجع الحضارة المعاصرة، نستطيع أن نختزلها في ظاهرتين متداخلتين تداخلا عضويا هما: النظام والتنظيم. وهنا نستدرك فنبتعد عن الخلط أو المزج بين الثقافة (أو الثقافات) والحضارة باعتبار النظام العالمي تراثاً تراكمياً مشتركاً، له قواعده ومنهجيته ومنتجاته. وقد يكون هذا النظام نتيجة إبداع فرد أو اختراع فرد، بينما التنظيم، أي الجانب العملي للنظام، يكون في العادة نتاج مجموعة مؤسسية من الأفراد ارتقى إلى عمل الفريق، أو ثلة من الفرق تلتقي متجانسة فيما اتفقت عليه من نظام.

ومع انعطافنا إلى القرن الواحد والعشرين نواجه موروث القرن الماضي في مجموعات من التحديات والتوجهات المعاصرة قد نعيد ترتيبها في عدد من التساؤلات: هل تم الانفصام عن منابع عصر النهضة المتولدة عن حضارتي الإغريق والرومان؟ هل أدت ظاهرة الخصخصة إلى تراجع دور الدولة الحكومة؟ هل مجتمع المعلوماتية يتجاوز الحدود الجغرافية؟ هل اقتصاد السوق والرأسمالية الجديدة سيظل النظام الأفضل؟ هل الأزمات المالية/المادية والبيئية تحتاج إلى مراجعة جذرية؟ وهل تؤدي العولمة بمنظماتها الدولية إلى المزيد من حالات اللامساواة وسوء التوزيع؟ وهل في هذا ولهذا نحتاج إلى حركات إصلاحية تصحيحية؟ هل الحضارة الغربية/الأوروبية بأنماطها المهيمنة حاليا ستستمر في صعود، أم ستصاب بنكوص في المستقبل المنظور؟ كيف نعالج ظاهرة التطرف الرافض للوضع الراهن عبر الحدود؟ ما دور الدراسات المستقبلية في استشراف بدائل للمجتمع أو النظام الدولي؟ وهل من دور مأمول للعقلانية والاجتهاد التحرري؟ ما دور المؤسسات الجديدة في محاربة الفساد؟ ما مكانة القانون الدولي في تحقيق مفاهيم العدالة؟ كيف نعيد تنظيم العلاقة بين الإقليمية والعالمية؟ هل من مخارج ملموسة تنقل المجتمع الإنساني من حالة الإحباط إلى ذهنية التجديد والتفاؤل؟

لهذا كله أتوقف لأتدبر في مأثورة: الظلم عمره ساعة والعدل إلى قيام الساعة. فأتساءل: أي حضارة نريد؟ وأين موقف الفكر العربي ودوره في المسيرة الحضارية المعاصرة؟

[للحديث صلة]



السلطة المعنويّة للمقدّسات*

الحسن بن طلال

كانت الجريمةُ الأولى لبني آدم على وجه الأرض أنْ قتل أحدُهم أخاه بغيْر حق، وشعر الناس من يوْمها بأنَّ الإنسانَ الذي يفترض فيه أنْ يعينَ أخاه على مواجهة الأخطار يمكن أنْ يكونَ خطراً عليه. فتحدّيات الإنسان من طرف المخلوقات الأخرى، وتحدّياته للاستفادة من كنوز الأرض ومعطيات البيئة لا ينجح فيها من يعمل بمفرده. وأقرب من يُعينه على النجاح هو من يستفيد من مكاسبه، وهو الإنسان الذي يمكن أن يُشاركه في الجهد، ويشاركَه في الكسب. فإذا أصبح هذا خطراً عليه فالأمر في غاية الحرج.

وجاءت الشرائع السماويّة تحذّر من قتل الإنسان لأخيه الإنسان. وتأثرت بذلك الأعراف والنّظم الوضعيّة. ويمكن أنْ نفهمَ الأحوال التي سُمح فيها بقتل الإنسان الخطر على أنها أسلوب للحدّ من خطره، وحقنٌ لدم الآخَرين.

لكن الإنسان هو الإنسان: يحاول أنْ يحتالَ على القانون إذا تعارضَ مع مصلحته، وأنْ يفسّرَه بما يلائم ما يريد وصولاً لرغباته. وأخطر من ذلك كله إذا أخذ يسنّ القوانين بما يحقق مصلحته كشخص أو مجموعة من البشر تتعالى على الآخرين.

وحتى في الظروف العادلة، لو فكّر إنسان في معنى إزهاق روح الإنسان لَعدل عن ذلك، وبحث عن أسلوب آخر لحلّ مشكلته معه. ولا يكون هذا إلا بفرض لحظة أناة تُثار فيها عاطفة الأخوة بين

* عن الحياة اللندنية في ٢٢/٤/٢٠٠٣؛ ص ١٣ [بتصرف قليل].

الناس، ويُفهم الحلم والتسامح على أنّه إثبات لأسمى لحظات التحقّق بالإنسانية، وليس لحظةَ ضَعف ووهن. فالإنسان جزء من الإنسان، ومن الغريب أن لا يشعرَ بآلامه. أما تقدير ظروفه والتسامح معهُ، فهو التعبير السليم عن الشعور بسمو الإنسان – بعقله – على غيره من المخلوقات التي تتصّرف بغريزتها.

لذلك نجد القرآن الكريم يُذَكّر بالأخوَّة في لحظة هَيجان الإنسان ليبعثه ذلك على العفو والتسامح: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمعروف﴾. [سورة البقرة (٢): الآية ١٧٨] ﴿وَمَنْ أحْيَاها فكأنّما أحيا النّاسَ جميعاً﴾. [سورة المائدة (٥): الآية ٣٢]
ولَحَظاتُ الرّويّة وتذكّر النصوص الحكيمة لا تأتي طَفرة، بل تحتاج إلى تربية تؤدّي إلى شعور دائم بالمعاني السامية؛ وهذا لا يتيسّر لكلّ الناس، معَ أنّ النتيجة يحتاج إليها كلّ الناس.

كما أنّ تأثر الإنسان العاديّ بالمعاني أقلّ من تأثره بالمحسوسات. ومن أجل تخطي كلّ هذه العوائق، اتفق الناس على وجوب ضبْط الأعصاب في أزمنة معيّنة وفي أمكنة معينة وأمام أشخاص معينين، مهما كانت أسبابَ الهيجان.

فالعرب في جاهلّيتهم كانوا يمنعون القتلَ في الحَرَم، وفي الأشهر الحرَم؛ كما يُمنع قتل النساء والأطفال، ويُعدّ تجاوز ذلك فجوراً، وخسّةً تُنقص من قيمة الإنسان، كما أنّ الالتزام به علامة نبل وشرف. وقد نوّه القرآن الكريم بذلك باعتباره أحدَ رحمات التشريع السماوي؛ قال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمَاً آمِنَاً وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حولهم﴾[سورة العنكبوت (٢٩): الآية ٦٧]. وقال عزّ وجلّ: ﴿يسألونَك عن الشّهر الحَرام قتالٍ فيه، قُلْ قِتالٌ فيه كبير﴾[سورة البقرة (٢): الآية ٢١٧].

وجاء في السّيرة النبويّة أنّ أحد الصّحابة أعطاه الرسول (صلىّ الله عليه وسلّم) سيفاً ليقاتلَ به. فتصدّى له فارس في المعركة فلمّا رفع السيفَ عليه خاف الفارس وولول؛ وإذا بصوت امرأة. قال: "فأكرمت سيف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنْ أضرب به امرأة".؛ أي أنّ ذلك يُنافي المروءة والشهامة وحِلمَ الفرسان.

هذه اللّحظات التي يجب فيها التوقّف وعدم التمادي أمام الحُرُمات، مهما كانت الظروف، تُعطي الإنسان فرصةً ليفكّر ويتصرّفَ بطريقة تمنع إزهاق الأرواح. ولا مانعَ من توسيع نطاق هذه الحرُمات؛ فتكون لكلّ أماكن العبادة.

ألمْ يخرجْ عمر من كنيسة القيامة ليُصلّيَ خارجها حتى لا يُحرجَ أصحابها وهم في لحظة ضَعْف؟ ما المانع في أنْ نجعلَ لكلّ دُور العلمِ والرّعاية الصحيّة حرمةً تضبط فيها الأعصاب، وتمنع استغلالها لغير ما بُنيت له أيضاً؟ ما المانع في أنْ يُجعلَ للمدنيّين العُزّل حرمة تَمنع استغلال ضعفهم، وتستفيد منها كلّ أطراف الصراع إن كان لا بدّ من الصراع؟ إنّ هذه السُّلطة المعنويّة للمقدّسات والحُرُمات هي مظلّة أمان للجميع، ويستفيدُ منها الجميع. لذلك يجب أنْ يكونَ سلطانها على كلّ النفوس البشريّة ويدعمها كلّ إنسان، مهما كانت الظروف. فهي تعطي فرصةً للتعقّل وتفسح الطريق أمام الحكمة؛ وبعْدَها يمكن لصاحب الحقّ أنْ يأخذَ حقّه بطريقة حضارية.

أقول هذا على صدى الأحداث المفجعة التي وقعت في العراق، بلد كلّ العرب والمسلمين، بل منبع حضارة استفاد منها العالم كلّه. وبصرف النظر عن كلّ الأسباب، لا يوجد شيء يُبيح حرمة المقدّسات، والجامعات، والمستشفيات، والأشخاص المُسالمين.

لقد كنّا نظنّ أنّ تنديدَ العلماء والمتحضّرين واستهجانَهم لما فعل التتار في أهل بغداد وكُتب بغداد سيكون مانعاً من تكرار المأساة في أيّ بلد من بلدان العالم؛ إذْ يربأ الإنسان المتحضر عمّا فعله التتار، ولو كان في مثل ظروفهم. وإذا بالمأساة تتكرر في بغداد،

وفي زمن التمدّن؛ ذلك أنّ التمدّن عمارة الأرض، والحضارة عمارة للإنسان من الداخل ببناء ضمير نظيف له، يُشعِره بسموّ الأخوّة الإنسانيّة، ويجعله يخدمها معتزًّا بذلك، لا بانتصاره على أخيه وسفك دمه، وتبديد مكتسباته، وتسجيل سابقة سوء لمآسٍ قد تتكرّر.

ومن صور الفاجعة فيما حدث أنْ يُقتلَ الفقيه السيّد عبد المجيد الخوئي في مرقد الإمام عليّ (رضي الله عنه)، بأيدي مَنْ يشاركه في احترام الإمام واحترام مرقده، ويتشرّف بالانتساب إليه! فماذا بقي من الحرُمات؟ لم تُقدّر حرمةُ المكان، ولا حرمةُ القربى وحرمة الدم الإنسانيّ، ولا حرمة الدّين والعلم.

وتتعاظم المصيبة؛ إذ يتزامن عدوان بعض أمّتنا على مقدّساتنا مع مطالبة اليهود بفتح أبواب المسجد الأقصى للسواح اليهود! فإذا قلنا: هذا استفزاز لمشاعر المسلمين، وانتهاك لحرمة مقدّساتهم، سيقال لنا: وماذا فعلتم أنتم في مقدّساتكم؟

في التاريخ سوابقُ لانتهاك الحرمات؛ لكنها مرفوضة من الجميع، وهي موضع استهجان من الجميع. طغاة في أنحاء متعدّدة من العالم هدموا المقدّسات، ودنّسوا أنفسهم بذلك العار. وفي الجاهليّة اعتدى بعض الحمقى في سورة غضبهم على من التجأ الى الحرم؛ فقام على إثر ذلك حلفُ الفضول لحماية الضعفاء والمظلومين في الحرم. وقد شارك فيه النبي محمّد (صلى الله عليه وسلم) قبل النبوّة، وتمسّك به بعْدَها.

وفي الإسلام قَتَلَ الحجّاج عبد الله بن الزبير في الحرم، وظلّ الحجاج مرفوضاً من كلّ المسلمين: لم تشفعْ له فتوحاته في الهند، وخِدماته للقرآن الكريم.

وفي التّاريخ المعاصر أراد البعض أنْ يستغلّ حرمة الحرم ليصلَ إلى مآرب سياسية؛ فما نفعه ذلك، وكان سببَ إحراج للحُجّاج والمعتمِرين إلى الآن.

وما أظنّ أحداً يحبّ أنْ يُقرنَ اسمُه باسم الحَجّاج. لذلك يجب التداعي إلى حلف فضول جديد عالميّ، يقتضي تعظيم الحرُمات وإجارة من استجار بالله ربّ العالَمين في دُور العبادة ودُور العلم ودُور الرّعاية الصّحيّة، وغيْر هذا ممّا يرى العقلاء أنه لجوء إلى الله، ومناشدة بالرحم الإنساني، والأخوّة الإنسانية. ولا يمنع ذلك من أخذ الحقوق برويّة أمام القضاء العادل النزيه.

إنّ بسط نفوذ السّلطة المعنويّة للمقدّسات هو مظلّة أمان للجميع، وليست لمصلحة فئة معينة. فالدنيا دول: يوم لك ويوم عليك. ووضع تشريع لهذا السلطان لا يعجز عنه الحكماء. ولا بدّ أنْ يكونَ من قواعده الأساسيّة: تخصيص المقدسات لما بُنيتْ له، ولمن بنيت لهم، ولجم الغضب وعنفوان القوّة أمام سلطان المقدّسات.

في التشريع الإسلاميّ: كلّ حقّ للمجتمع يقال له "حقّ الله"؛ وحرمة المقدّسات من حقوق الله. فهي تذكّر كُلَّ مغرور بقوته، متكبّر على غيْره، أنّ "الله أكبر". فليخشعْ أمام سلطان الله وقوّته! ومن تجرّأ على تلك الحرمات فهو معتدٍ على كلّ عباد الله، وجريمته من الجرائم التي تُرتكب ضدّ الإنسانيّة، ويجب أنْ تقفَ في وجهه كلّ البشريّة من خلال تشريع تُحاسِب على أساسه محاكمُ دوليّة؛ لأنّ حماية المجتمع الإنسانيّ للمقدّسات هو حماية لكلّ الناس، بل حماية لإنسانيّتهم وتفعيل لدَوْر العقل والحكمة والإرادة الخيِّرة التي خلقها الله فيهم، فلا تطمُسها عنجهيّة القوّة وتعظيم الذّات. ■

مقـــالات (١)

مسار الفكر السياسي العربي المعاصر

د. عدنان السيد حسين*

إذا كانت أولوية إهتمامات الفكر السياسي تتركز حول إبتداع أفكار ونظريات متعلقة بقيام الدولة وتطورها، فإن الفكر السياسي العربي المعاصر لا يخرج عن هذا المعطى. نقول الفكر السياسي العربي المعاصر، ذلك ان التاريخ الوسيط شهد فكراً سياسياً عربياً ولو محدوداً، أو ضعيفاً قياساً على ما ابتدعه العرب في علوم الطب والفلسفة والفلك والرياضيات والكيمياء والفيزياء.

إن الإختلال في التوازن بين الفكر السياسي (المطلوب لبناء الدولة) وبين الأفكار المعرفية والعلمية في حقول أخرى يعود إلى سيادة منطق القهر في حقب طويلة على حساب الحرية بمعناها العريض والعام. فتراجع قيمة الحرية أدى إلى تراجع الفكر السياسي، أوضموره، أو إنطوائه على تمجيد الحاكم تذرعاً بالآية الكريمة ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. لقد فسرت هذه الآية بصورة منفصلة عن الآيات المتعددة التي تتحدث عن الحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية. وكثيراً ما اتخذ الحاكم- السلطان- طاعة أولي الأمر ذريعة لتبرير سلطانه، ودوام حكمه، واستبعاد أية معارضة له [كذا]. ولا نخال الفكر السياسي العربي المعاصر، الذي راح يتشكل مع نهاية الحرب العالمية الأولى وسقوط السلطنة العثمانية، متخلصاً من هذه الإشكالية الملازمة له حتى اليوم.

إن ما ساعد الحاكم - السلطان - على التحكم بغير شرعية دينية، أو شعبية(إجتماعية)، إقفال باب

* أستاذ الدراسات العليا في كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة اللبنانية؛ عضو مجلس أمناء المنتدى.

الإجتهاد تحت وطأة الخوف من إنقسام الأمة، واتجاه عدد من الحكام، ومعهم عدد من الفقهاء، إلى إعتبار نظام الشورى غير واجب، والقول بعدم إلزامية الشورى (الطبري، إبن إسحق، القرطبي). هذا ما حرض عددا من الفقهاء المصلحين على القول بإلزامية الشورى، أي أن الحاكم ملزم الأخذ بمشورة أهل العلم، أو أهل الحل والعقد. من هؤلاء الإمام محمد عبده الذي رأى إلزامية الشورى، بيد أن دعوته الإصلاحية إصطدمت بالرفض من جانب الحكّام ومن يؤازرهم من المنتفعين من الحاشية المحيطة.

في هذا المناخ الضاغط على الحرية كقيمة اجتماعية، أو كمعطى سياسي واجتماعي وقانوني، غابت المسألة الديموقراطية عن الممارسات السلطوية العربية. وصارت الشرعية المنشودة للحاكم خارج إطار الشرعية الشعبية، إنها مستمدة من شرعية دينية، أو شرعية وطنية، أو شرعية قومية، خاصة بعد وقوع نكبة فلسطين وما خلفته من جراح عميقة في المجتمع العربي.

وأكثر من ذلك، فقد تراجعت المسافة بين الدولة الثيوقراطية (الدينية المطلقة) والدولة الناشئة في بعض الأقطار العربية. وراح كثير من المنظّرين في الفكر السياسي يركزون على مثالب الديموقراطية في الفكر الليبرالي، أو الفكر الماركسي، حتى يرفضوا الديموقراطية مباشرة أو مداورة. وتناسى هؤلاء أن الديموقراطية مرتبطة بمسألة الشرعية، والشرعية لا تقوم إلا من خلال إرادة الناس – أو إرادة الأمة – كما تكاد تجمع النظريات الفقهية المختلفة.

إلى هذه الإشكالية المرتبطة بغياب ضوابط دينية وعقلانية معاً حول طاعة ولي الأمر، ثمة إشكالية أخرى لاتقل حدة، إنها إشكالية بقاء الجذور والأصول القبلية والعشائرية والطائفية في الفكر السياسي العربي، وتالياً في بناء الدولة أو تأسيسها. وكأن التراث الخلدوني لايزال صالحاً لتفسير جانب من أمراضنا الإجتماعية والسياسية إلى يومنا هذا. فالعصبية المؤسسة على القبلية والعشائرية غائرة في المجتمع العربي، والطائفية المريضة موجودة على إستحياء – وفي زماننا من دون خجل – في النفوس والعقول. حتى تكاد تتهدد الدولة الوطنية (يسميها بعض الكتّاب الدولة القطرية) المعاصرة، الناشئة بعد فترة الإنتداب الغربي، بالتفكك والإنهيار، ويمكن الدارس المتفحص مراقبة أحوال البلاد العربية الراهنة من المحيط إلى الخليج كي يتبين هذه الحقيقة المرّة.

إن الهروب من الإعتراف بهذه الإشكالية وما تولّده من نتائج بحجة التدخلات الأجنبية والدولية، أو تحت ذريعة مواجهة الخطر الصهيوني الجاثم فوق صدر الأمة العربية، أو تحت دعوى حداثة الدولة العربية وفتوّتها... هو تخل عن مواجهة الواقع المرير بفكر سياسي مستنير. لو قبل ميكيافللي بواقع الإمارات الإيطالية المتصارعة، لما قامت الدولة الإيطالية الموحّدة.

ولو قبل روسّو بديكتاتورية الامبراطور الفرنسي، لما نشأت فلسفة العقد الإجتماعي بين الحاكم والمحكوم، ونمت نبتة الديموقراطية في التربة الأوروبية.

ولو ارتضى هيغل سيادة الفوضى بين الولايات الجرمانية المتناحرة على حساب فكرة الدولة، لما تأسست جدلية نشوء الدولة فكراً وممارسة.

ولو غضّ ماركس طرفه عن الإستغلال الرأسمالي البشع، لما اتخذ الإشتراكية منهجاً لتطبيق العدالة الإقتصادية والإجتماعية.

كيف نواجه إذن؟ نواجه بفكر سياسي مستنير قائم على أساسين: التّعلم والحرية. فالتّعلم مقدمة موضوعية لمواكبة العصر، إذ كيف يتقدم العرب مع تفشّي الأمية، أو مع وجود أنصاف متعلمين؟ والحرية باب الولوج إلى المستقبل، بما يتفرع عنها

من حريات عامة وخاصة بالمفهوم القانوني. وهل يمكن الحديث عن حقوق الإنسان- المستخلف في الأرض- من دون الحرية؟.

نقرأ في الدساتير العربية المعاصرة، السابقة والحالية والمعدّلة، عبارات فضفاضة عن: سيادة القانون، والوحدة، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية، والشعب مصدر السلطات... من دون أن تجد هذه العبارات صدى في التطبيق والممارسة. فما هي معاني هذه العبارات المجوجة إذا لم :

- يتم تداول السلطة بالطرق السلمية،
- وتبرز قيادات سياسية جديدة،
- وينهض مجتمع مدني قوي ومتجدد،
- ويسمح لرأي المعارضة بالوجود.

ما يدفعنا للحديث عن هذه المحددات، والتفكير بمضامينها، هو غياب الفرق بين الجمهوري والملكي في دولنا العربية طالما أن العمر السياسي للحاكم هو الأطول في العالم!

وتكاد تصبح المقارنة مملّة بين نظام حكم عربي يقوم على نظام الحزب الواحد، أو الفئة الواحدة، أو الزعيم الواحد، ونظام آخر يدّعي تطبيق التعددية الحزبية والسياسية!

قد يقال: لماذا تنادون بتداول السلطة إذا كان التغيير يحدث فتنة داخلية أو حرباً أهلية؟

الجواب هو أن تداول السلطة مع بعض المتاعب أفضل للمستقبل من تكلّسها وموتها السياسي.

وقد يقال: لماذا التركيز على الديموقراطية وحقوق الإنسان طالما أن الإسلام أعطانا بدائل أخرى؟

والجواب هو أن غياب التطبيق للشعارات الإسلامية يدفعنا للمطالبة بالديموقراطية وحقوق الإنسان على رغم الأخطاء الكثيرة في الممارسة التي شهدتها، وتشهدها، التجارب الغربية. فالدخول في التجربة أفضل من انتقادها من الخارج والبقاء خارج دائرة التطور الحضاري الإنساني.

وقد يقال: إن وحدة الأمة تقتضي عدم السماح بنشوء أحزاب معارضة، أو جماعات ضاغطة من الداخل. والجواب هو في مسلك الخلفاء الراشدين أنفسهم، ولماذا سمح الإمام علي بن أبي طالب للمعارضة السياسية أن تستمر في عهده؟

تجدر الإشارة إلى أن قيم الحرية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، بل حتى التعلم، هي قيم نسبية غير مطلقة. المطلق هو الله تعالى، وعبثا نصل إلى التقدم من دون مواجهة فكرية جوهرها إصلاحي يبدأ من الإنسان.

قد نخطىء كثيراً في إطار الممارسة. هذا صحيح. وهذا حصل مع مجمل التجارب الإنسانية في العالم، مع الثورتين الأمريكية و الفرنسية، ومع حركات التحرر المعاصرة المواجهة للإستعمار بشكليه القديم والجديد، ومع حركات رفض العولمة الراهنة التي تجتاح خصوصيات الأفراد والدول والشعوب. بيد أن الوقوع في الخطأ لا يقودنا - أو يجب ألاّ يقودنا - إلى الإقلاع عن الفكرة الأساسية، فكرة قيام الدولة المعاصرة. دولة الحرية لا دولة القمع. دولة العلم لا دولة الجهل. دولة التطور المستمر من خلال احترام كرامة الإنسان وحقوقه المشروعة في الشرع كما في الوضع. دولة الإنفتاح على العصر بمعارفه وعلومه وحضاراته، لا دولة الإنغلاق المأزومة من داخلها. دولة المؤسسات لأن الدولة هي مؤسسة المؤسسات، لا دولة السلطان الفرد.

هل هذا تشريع في الفكر السياسي؟ نترك الحوار مفتوحاً حول فكرة الدولة لأنها أولوية اهتمامات الفكر السياسي. ■

من تجارب اللغة العربيّة في مواكبة تطور العلوم

د. أيّوب أبو ديّة *

لا نستطيع أن نعزل دراسة تجارب اللغة العربيّة في مواكبة تطوّر العلوم عن ارتباطها بالفكر والواقع الحديثين؛ إذ ينبغي إدراك تأثّر الفكر النهضوي العربي بالثّقافة الإنجليزيّة وبلغتها، وانبهاره بالحضارة الأوروبيّة بعامّة، كما ينبغي إدراك حاجة اللغة العربيّة إلى التّطوّر لمواكبة تطوّر العلوم الطّبيعيّة والاجتماعيّة. ولا شك في أنّ تيّار أحمد لطفي السّيّد وحدث إلغاء الخلافة وتيّار تركيا الفتاة، كلّها عوامل ينبغي أخذها بعين الاعتبار لإنجاز الدّراسة على وجه مقبول.

تحقيقاً للأهداف الأخيرة سوف نأخذ ثلاثة نماذج فكريّة في هذه الدّراسة، هي: سلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وعبّاس محمود العقّاد.

سلامة موسى

تأثّر سلامة موسى بإنجازات الحضارة الأوروبيّة إلى حد اعتقاده بضرورة تطوير اللغة العربيّة، والأخذ بتجربة تحديث اللغة الإنجليزيّة، لأنّها كانت وسيلة من وسائل تطوّر الأمّة الإنجليزيّة، وكانت لغة علومها. فربّما اعتقد أنّ تطور لغتنا ضروري، على غرار تطوّر اللغة الإنجليزيّة ونشوئها قوميّاً، منذ أقام الأديب الإنجليزي شوسر[١] (Chaucer) قواعدها الحديثة. فقد نظر إلى اللغة بوصفها وسيلة للتحديث ولإحياء الشعور القومي كذلك.

واللغة الإنجليزية قد تطوّرت منذ عهد شكسبير [illegible] اليوم: «فاللغة الإنجليزيّة الّتي يكتبها المؤلّفون الإنجليز الآن تختلف اختلافاً عظيماً عن اللغة الّتي كان يكتبها شكسبير قبل ٣٠٠ سنة[٢]»، بدليل أنّنا نجد كلمات شكسبيريّة كثيرة لم تعد شائعة الاستعمال في يومنا هذا. فطالما تطوّرت اللغة الإنجليزيّة، وواكبت تطوّر كلّ مناحي الحياة الإنجليزيّة، فلماذا لا تتطوّر لغتنا العربيّة أسوة بها؟

كذلك كانت لدى سلامة موسى نماذج فرنسيّة ربّما تأثّر بها. فرابلييه[٣] (Rabelais)، الأديب الفرنسي المشهور، تجرّأ عام ١٥٣٢ «ووضع أوّل كتاب باللغة الفرنسيّة العاميّة»[٤] ومفكّرنا ليس غريباً عن اللغة الفرنسيّة؛ فهناك دلائل واضحة على قدراته الجيّدة في قراءتها وفهمها[٥]. لقد استفاد من التجارب الأوروبية وحاول تطبيقها على اللغة العربية بشغف كبير.

كان التّطوّر من نصيب كل شيء؛ فلماذا لا تتطوّر اللغة! فإنّ في جمود لغتنا ضمورها واندثارها. كان للغة أثر ملحوظ في تطوّر الدّماغ[٦]. فاللغة، إذاً، جاء تطوّرها في سياق التّطوّر البيولوجي للإنسان. والتّطوّر سمة من سماتها الأساسيّة. وذاك أحمد لطفي السّيّد «يكتب في لغة مبسّطة تقارب العاميّة، وذهب محمود فهمي في ثورته على أدب التّقليد

* مكتب هندسي خاصّ؛ عضو رابطة الكتّاب الأردنيّين.

إلى حد الدّعوة إلى الكتابة بالخط اللاتيني، ...»[٧].

لم يكن سلامة موسى وحده هو الّذي ينهج هذا النّهج، كما تكثر الأقوال غير العلميّة، أي أنّه لم يكن منعزلاً عن محيطه، إنّما كان ضمن تيّار جاء كردّة فعل على الشّعور بالنّقص، الّذي تزامن مع إلغاء الخلافة، ودعوة أتاتورك إلى هجرة الحروف العربيّة، واستعمال الأبجديّة اللاتينيّة، وذلك للّحاق بالغرب الأوروبّي المتقدّم.

هذه بعض دواعي المناداة بتطوير اللغة العربيّة، والّتي نعتقد أنّ سلامة موسى، وبالرّغم من كل الاتّهامات الموجّهة إليه، لم يدعُ يوماً إلى الكتابة باللغة العامّيّة وإهمال الفصحى تماماً، كما يقول محمود الشّرقاوي، «وإنّما دعا لاتحاد الحروف اللاتينيّة في الكتابة العربيّة. وكان في رأيه هذا متّفقاً مع المرحوم العالِم القانوني الحجّة عبد العزيز باشا فهمي»[٨].

ربّما كان لهذه الدّعوات ما يُبرِّرها موضوعيّاً[٩]، ولكنّ هذا لا يعني أنّ سلامة موسى قد انتقص من أهمّيّة اللغة، بوصفها جامعة بين الشّعوب العربيّة[١٠] (في مقابل الدّعوة إلى الجامعة الإسلاميّة)، وبوصفها أساس الرّابطة الوطنيّة[١١].

ذهب سلامة موسى إلى القول إنّ أحمد لطفي السّيّد قد تمادى عندما كاد أن يدعو إلى استعمال اللغة العاميّة[١٢]. فهل كانت هناك خطوط حمراء لم يرغب في تجاوزها، وكيف أراد سلامة موسى للّغة أن تتطوّر؟

ينبغي أن يواكب تطوّر العلم تطوّر اللغة، فهذه من متطلّبات العلم وديناميّته وشروطه. ولكنّ سلامة موسى لا يخفي نقمته على اللغة الفصحى، مبرّراً ذلك بصعوبة تعلّمها، وبعجزها عن تأدية أغراضنا الأدبيّة.

هذه حجج واهية، تتخفّى في ظلالها غايات أخرى، في اعتقادنا! فقد استخدم سلامة موسى اللغة الفصحى في كل كتاباته على تنوّعها، فلم نرَ كتاباً واحداً له في اللغة العامّيّة! ثمّ كيف تعجز اللغة الفصحى عن تأديّة الأغراض الأدبية، وقد أبلى هو نفسه بلاءً حسناً في التّعبير عن آرائه وطموحاته من خلال الكتابة. كيف يدّعي أنّ تعلّمها صعب، فهو يقول إنّ صعوبة تعلّمها تماثل مشقّة تعلّم لغة أجنبيّة[١٣]؛ ألم يتعلّم هو الإنجليزيّة والفرنسيّة أيضاً!

ربّما نستطيع ربط هذه النّزعة بإحياء الشّعور الوطني المصري. فالتّأفّف من اللغة الفصحى كان ينتاب قاسم أمين كذلك، وقد اقترح الأخير أيضاً إلغاء الإعراب، وشاركه في ذلك الاقتراح أحمد لطفي السّيّد. لذلك، يمكننا القول إنّ تصريح سلامة موسى بأنّ الفصحى «تبعثر وطنيتنا المصريّة، وتجعلها شائعة في القوميّة العربيّة»[١٤]، عبّر عن شعور كان يتنامى بين أوساط المفكّرين في العشرينيّات، وكان يتملّكه الخوف من أن يتبدّد الشّعور الوطني المصري في خضم روح القوميّة العربيّة!

وممّا لا شكّ فيه أنّ اللغة عند سلامة موسى ليست شيئاً مقدّساً، فمن النّاحية الأنطولوجيّة، لا تختلف في تاريخها عن التّطوّر المادّي للحياة، من الخليّة الحيّة الأولى حتّى بلوغها الإنسان المعاصر. لذلك، فإنّ التّمسُّك بالفصحى من وجهة نظره، كان يماثل التّمسّك بالعادات القديمة.

ربّما كان سلامة موسى يقيس النّهضة المصريّة بالعناصر المكوِّنة للنّهضة الأوروبّيّة، الّتي اشتملت على عنصر اللغة. فاللغة اللاتينيّة، الّتي عمت أوروبّا قبل النّهضة، على الصّعيدين الثّقافي والدّيني، لم تعش طويلاً بعد النّهضة، إذ استُبدلت باللغات القوميّة، «فظهرت اللغات الوطنيّة»[١٥]. فهل كانت مهمَّة مفكِّرنا تتمثّل في إحياء الشّعور الوطني؟

ربّما يكون ذلك ما أراده، ففي كتابه «مصر أصل الحضارة»، يتوصّل إلى أنّ اللغة المصريّة هي أصل العربيّة، وإلى أنّ أصنام العرب القديمة هي أصنام مصريّة بحتة[١٦]. فهل هدف من ذلك الرّفع من شأن الوطنيّة، على حساب الرّابطتين القوميّة والدّينيّة!

قد تكون اللغات الوطنيّة عنده مرحلة على درب إيجاد لغة عالميّة (على غرار اللغات القوميّة الأوروبّيّة). فاللغة: لا اعتبار لها كعنصر من العناصر الّتي تربط الأمّة الواحدة، إنّما هي وسيلة للوصول إلى تعاون وحب عالميّين[١٧].

واللغات العالميّة، بطبيعة تكوينها التّاريخي والحضاري، تشتمل على خليط من لغات وثقافات عالميّة متعدّدة. فإنّ لغتنا العربيّة تحتوي مئات الكلمات الأوروبّيّة وغيرها، كما أنّ اللغات الأوروبّيّة، بالمقابل، تحتوى على مئات الكلمات العربيّة[١٨]. وهذا التّبادل الثّقافي والحضاري دليل سلامة موسى على ضرورة الوصول إلى التّعاون والحب بين البشر كافّة، أي أنّها طريقنا إلى رحابة الأفق والعالميّة، وبالتّالي، الاشتراكيّة.

ولكنّ، هل كره سلامة موسى اللغة الفصحى، ذات المضمون الطّبقي، لأنّها كانت اللغة الرّسميّة عبر العصور، أي لأنّها كانت لغة الأغنياء والأمراء، ولأنّ كلماتها وتعبيراتها كانت من صياغة الإقطاع والرّجعيّة!

لا شكّ في أنّه أراد «إنزال» اللغة والأدب إلى المستوى الشّعبي، بل رأى أنّ نزولهما أمر حتمي: فسنأخذ «شيئاً

كثيراً من ألفاظ الشعب وتعابيره [١٩]» . ربّما رأى في طموحه هذا تسوية بين القديم والحديث!

نود أن يتمّ فهم هذه المواقف المتعدّدة، في ترابط وتناغم. فهو يجد أعداداً لا حصر لها من الأسباب التي تسوّغ استعمال اللغة العاميّة، كمرحلة أولى نحو العولمة. ربّما اعتقد أنّ «العالم قريتنا الصّغيرة» هو مشروع قابل للتحقّق بسرعة فائقة. وهذا المشروع العالمي، بحاجة إلى لغة واحدة مشتركة.

قد يُظن أنّ الفكرة الأخيرة أوتوبيّة، ولكنّ الحقيقة هي أنّه كان هناك مشروع لغة «الأسبيرانتو» العالميّة، ويُحدّثنا سلامة موسى عن واقعيّته [٢٠]، ويخبرنا أنّ مؤيّدي المشروع رأوا فيه وسيلةً لتعميم السّلام العالمي أيضاً. وقد رأينا سابقاً كيف أنّ السّلام العالمي كان على أجندة سلامة موسى حوالى الفترة الزّمنيّة الّتي أُلقيت فيها القنابل الذّرّيّة على اليابان في الحرب العالميّة الثّانية، أي في بداية مرحلته الفكريّة الثّالثة .

وبالرّغم من تأييدنا بعض حجج سلامة موسى في رفض اللغة الفصحى، فإنّنا لا نجد مسوّغاً كافياً لهجرها! ألم تستطع لغتنا احتضان تطوّر العلوم في العصر العبّاسي الذّهبي؟ ثم إنّنا، وعلى أيّ حال، لسنا اليوم من منتجي العلم، فلِمَ الخوف والرّهبة من اللغة الفصحى؟ لا شكّ في أنّ هناك أسباباً أكثر جوهريّة دعته إلى المناداة بهجر اللغة الفصحى!

وضع سلامة موسى يده على مصطلح الإشكاليّة المفهوميّة (Problematic)، مستعيناً بمقالة عن الاضطرابات في المعاني، النّاجمة عن استعمال كلمات وعبارات ومفاهيم نشأت في بيئات اجتماعيّة مختلفة عن بيئتنا الخاصّة، «وهي كلمات أو مجازات أو استعارات اشتُقّت من أساليب التفكير الذي كان متبعاً قبل نحو ألف سنة في بغداد مثلاً...» [٢١]. واللغة تحمل المعاني الّتي تتطلّبها الثّقافة، ومتى تعجز عن تلبية هذه الحاجة، يلجأ المجتمع إلى غيرها. فمعاني الكلمات تتغيّر بتغيّر الزّمان أو المكان. وكي نفهم معاني الكلمات بدقّة، ينبغي أن نعرف الجو السّيكولوجي الّذي نمت فيه كلماتنا [٢٢].

تنبّه سلامة موسى إلى العلاقة الجدليّة الّتي تقوم بين اللغة والمجتمع. فهناك أثر متبادل للطّرفين، فكما اللغة هي ثمرة المجتمع النّاطق بها، فإنّ «المجتمع أيضاً هو ثمرة اللغة الّتي تُعيّن لأفراده بكلماتها سلوكهم الذهني والعاطفي» [٢٣]. ولكنّه يربط صفتي الجمود، ورفض التغيير، بالوضع الطّبقي لتلك الفئة، الّتي أصبح لها وضع اقتصادي، ووجدان طبقي، «ينهضان على استبقاء اللغة العربيّة في جمودها الحاضر [٢٤]». إذاً، فمن مصلحة هذه الطّبقة ديمومة نمط الإنتاج السّائد وتأبيده. وقد تحقّق غرضها هذا من خلال جمود اللغة العربيّة الفصحى!

واللغة «أفيون الشّعوب» إذا نظرنا إليها من زاوية أنّ كلمات المواساة قد تُعوِّض عمّا يكابده المجتمع من مظالم حكوماته [٢٥]. فاللغة القديمة قادرة على أن تغرس في الذهن عادات قديمة واعتقادات غيبيّة أسطوريّة، كالجن، والعفاريت، وغيرها. وهناك «أحافير لغويّة كبيرة الضّرر على مجتمعنا، مثل: «شرق وغرب». وهي تضعنا في عداء ومواجهة مع الغرب.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى، مثل: «الدّم»، والثّأر، والكفر، والنّجاسة، والعِرض، وغيرها [٢٦]؛ «ولو كانت لغتنا تساير اللغات المتمدّنة المتطوّرة لكانت كتب دارون في متناول القرّاء العرب منذ ثمانين سنة. ولكنّ لغتنا للأسف لا تزال بدويّة، تلتزم الخيام وتقنع بالعيش في الوبر وتحلم بالغيبيّات، في حين تعيش اللغات العصريّة عيشة التّرف والبذخ بالعلوم والفلسفات الجريئة» [٢٧].

المهم في موقفه هنا هو مثاليّته الصّارخة في هذا المقام. فهل يمكن أن تُلغى الاعتقادات السّلبيّة بمجرّد حذف الكلمات من لغتنا؟ أم أنّ المفروض هو إزالة الأسباب الّتي أدّت إلى نشوء هذه الكلمات وترسيخها في الأذهان؟

لقد أدّى استقرار الدّيانات، في أنحاء العالم كافة، إلى استقرار اللغة الّتي تمارس من خلالها تلك الدّيانات، أي إلى جمودها [٢٨]. فلماذا يدعو قاسم أمين، وعبد العزيز فهمي، وأحمد لطفي السّيّد [٢٩]، إلى اتخاذ إجراءات بشأن اللغة العربيّة؟

يُجيب سلامة موسى بأنّ الصّناعة والعلم هما السّبب. فالصّناعة، تعمل بواسطة لغة العلم. والكلمات العلميّة هي أسهل صياغة بالخطّ اللاتيني. والأخير يزيل الانفصال النّفسي بين الشّرق والغرب [٣٠].

فالعلم أصبح أوروبيّاً، ومن أدواته لغة مبسّطة، فلنندفع إلى تعلمها، فهي ستصبح لغة العالم عمّا قريب؟ ولنبتعد عن اللغة الفصحى، الّتي يساندها المجمع اللغوي، الذي نشأ في العصر الزراعي الإقطاعي [٣١]. يبدأ سلامة موسى من مقدّمة غير واضحة، وغير صادقة بذاتها، ويبني عليها بناءً عظيماً. فقد افترض أنّ الصّناعة ضروريّة لتحقيق نهضة مصر، ثم افترض أنّ الصّناعة تستلزم العلم. وافترض

أيضاً أنّ الصّناعة لا تعمل إلا بلغة العلم، الّتي تقوم على الخط اللاتيني. واستمر في بنائه المنطقي، القائم على قضايا منطقيّة غير صادقة بالضّرورة، فانتهى إلى نتائج محيّرة. وقد احتار هو نفسه من بعض النّتائج في النّهاية، كما سوف نرى.

رأى سلامة موسى ضرورة دراسة اللغة العربيّة، بوصفها لغة الثّقافة، ولأنّ المجتمع الّذي نعيش فيه قد بُني على ألفاظها[٣٢]. ولكنْ، لمّا كان هناك انفصال بين اللغة والمجتمع، من حيث أنّ لغتنا عُدّت خرساء، لا تنطق بنحو مئة علم وفن، بات ضروريّاً حسم مسألة الكتابة باللغة العاميّة، فقال: «والخبط كثير في هذه المسألة الّتي يرجو مؤلّف هذا الكتاب أن يدلي فيها برأي في القريب»[٣٣]. إذن، لم يصل إلى قرار حاسم في هذه المسألة، ولغاية عام ١٩٤٦، حين صدر كتابه «التّثقيف الذاتي». لقد أدرك سلامة موسى أنّ المسألة أكثر تعقيداً مما اعتقَد في البداية!

ويتطلّع، في مرحلة متأخّرة، إلى أن تتم مساواة الاختصار، والدّقة في التّعبير، على قدم المساواة مع أهمّيّة الإعراب[٣٤]. إذن، نحن نقف أمام مطالبات بالإبقاء على اللغة الفصحى، ولكن، مع التّحفّظ على جعل الكتابة فيها بأسلوب يتّسم بالعلميّة والاختصار. ويُصرّح في عام ١٩٥٦ «ولست أعني بقولي هذا أنّنا نكتب للشّعب بلغته «العاميّة» وإنّما أعني أن نكتب له بلغة شعبيّة فنيّة»[٣٥].

كان لدى معلمي سلامة موسى الأجانب، أيضاً، اهتمامات بالغة بإصلاح اللغة. فقد نادى فرانسيس بيكون باستعمال لغة مثلى في العلوم في القرن السّابع عشر. وخصّص برنارد شو نحو ربع مليون جنيه إسترليني «لإصلاح حروف الهجاء» في اللغة الانجليزيّة. وكان شو قد حمل على بني وطنه، الأيرلنديّين، لمحاولاتهم إحياء لغتهم القديمة[٣٦]، بل تحدّث عن فضل الاستعمار الإنجليزي على أيرلندا، المتمثّل في تعليم الأيرلنديّين اللغة الانجليزيّة. وحجّته في ذلك كانت أنّ اللغات القديمة لا تتّسع للتّعابير العلميّة، ولا تسمح بالتّأليف الثّقافي العصري.

نظر سلامة موسى في المفاهيم، وكيف تطوّرت مضامينها تاريخيّاً، وفي ارتباط اللهجات بالطّبقة الاجتماعيّة في إنجلترا، وفي رغبة شو إصلاح هجاء بعض الكلمات بزيادة عدد حروف العلّة، وذلك حتّى لا يؤدّي الحرف الواحد إلى أكثر من صوت واحد. وأيضاً، تطلّع إلى الاستغناء عن بعض الحروف الزّائدة، مثل (ظ،ر)، مع عدم إجازة نطق الحرف الواحد في أكثر من صورة واحدة[٣٧].

ربّما رأى سلامة موسى في هذا الإصلاح تجاوزاً للتقليد، وتأكيداً لنظريّة التطوّر، وتمهيداً لاستقبال المصطلحات العلميّة واستئناسها، وما إلى ذلك. فاللغة العربيّة فيها عيوب كثيرة تعود إلى تاريخها الاجتماعي. إنه يُصرِّح بذلك في أحد كتبه الأخيرة، التي رأت النور بعد وفاته، إذ يقول إنَّ لغة الأدب العربي هي لغة الفقه الإسلامي، ولغة الفروسيّة، ولغة المترفين من الأمراء والأثرياء[٣٨]. فالنّهضة الجديدة بحاجة إلى لغة جديدة، في الشّكل والمضمون.

وأخيراً، هل أراد سلامة موسى أن يتوقف عند تطوير اللغة العربيّة للأغراض العلميّة، والتثقيفيّة، وحسب؟ ألا يحقّ لنا أن نتساءَل عن الأهداف الأخرى، التي ربّما أضمرها في قلبه!

لماذا يمكن أن تعيق ظاهرة أنّ اللغة العربيّة الفصحى هي لغة القرآن مسألة مثل تطوير اللغة؟ فأكثر من ثلثي المسلمين في أنحاء العالم لا يتكلّمونها، ولم يُفسد هذا دينهم، ولم يعيقهم عن التطوّر. فبعضهم من ذوي الاقتصاد المتقدّم نسبيّاً، كإندونيسيا وماليزيا. أمّا من حيث الإيمان، فقد يكونون أكثر إيماناً وتقوى من مسلمي العرب، بصورة عامّة.

إذاً، الدّفاع عن المناداة بتطوير اللغة ليس أمراً صعباً. فلماذا اشتدّت الحملات المضادّة على كل من نادى بتطوير اللغة؟

هل يتمثّل السّبب في أنّ سلامة موسى ربّما أراد أن يتجاوز ذلك إلى تطوير الدّين أيضاً، كما يلمح ابنه رؤوف[٣٩]! إذ ربّما شاء أن يعبث بلغة السّماء!

لقد وجدنا أن سلامة موسى قد اهتم بإبراز الجانب المادّي من أنطولوجيا اللغة في تعبيرها عن هذا العالم، والمتمثّل في تطوّرها تطوّراً تاريخيّاً، وفي أنّ اللغة متطوّرة بحكم طبيعتها. وتوّصل إلى ضرورة تطويرها، متأثّراً بالتّراث الأوروبّي النّهضوي، ومنسجماً مع فكره التّطوّري والمشاريع الوطنيّة الأخرى التي كانت تنادي بالتغيير في اللغة. وربّما أراد أن يتجاوز ذلك إلى تطوير الدّين من خلال تطوير اللغة!

وانتهى سلامة موسى إلى إقامة تسوية بين القديم والحديث، بين التراث والمعاصرة، كما أقام تسوية بين الطّبقات. وقد تمظهرت هذه التسوية نحو اللغة العربيّة الّتي أرادها أن تأخذ من تعبيرات الشعب وألفاظه لتكون جنباً إلى جنب مع لغة الأمراء والأغنياء. وهذه التسوية، في

اعتقادنا، شأنها شأن التسويات في المسائل الأخرى، إنّما تعكس عدم المقدرة على تجاوز نمط الإنتاج[٤٠]؛ أي عدم المقدرة على تغيير الواقع الاجتماعي السياسي في علائقه المتشعبة.

إسماعيل مظهر

ربّما تحقّق خروج المشروع اللغوي عند إسماعيل مظهر إلى العلن من خلال ترجمته كتاب «نزعة الفكر الأوروبّي في القرن التاسع عشر»، عام ١٩٢٣. فقد أدرك أنّ تراث الأمّة يتمظهر من خلال لغتها، كما جاء في قوله: «إنّ هذا التراث لهو «اللغة» الّتي علّمنا إيّاها آباؤنا...»[٤١].

وتجاوز هذه اللغة ضرورة ماسّة لكسر الأفكار الموروثة ومناحي التفكير الّتي فطر النّاس عليها منذ الطفولة، كقوله: «على أنّ القليلين منّا هم الّذين يفوزون بإبراز شيء من الفكرات المبتكرة المخدّرة، فيكسرون بذلك صَدَفة اللغة ...، فينحتون كلمات جديدة وتعبيرات مستحدثة ...»[٤٢]. إذاً، أمامنا رؤية مادّيّة تُفسِّر اللغة بوصفها آليّة لتصوير التّراث الموروث ولتمثيله. فاللغة، وطبيعة الفكر، مترابطان، إذ تتغيّر معاني الكلمات والجمل باختلاف العصر، وبتطوّر المعارف. وهذه إشارة مهمّة إلى الإشكاليّة المفهوميّة الّتي تحدّث عنها سلامة موسى أيضاً.

خرجت اللغات باصطلاحات فلسفيّة جديدة في ضوء تطوّر معاني المفردات اللغويّة؛ إذ يَكتسب العلم والفلسفة «صفات جديدة، أهمّها صفة تحديد المعنى الّذي يحمله كل لفظ...»[٤٣]. وأيضاً، نجد أمامنا رغبة لتجاوز هذا التّراث؛ هذه الرّغبة تتمثّل في كسر جدار الصّدَفة الّذي يسمح للغة بأن تتقوقع في داخلها. يريد أن يحرّر اللغة من القوقعة الّتي تحاصرها وتُقيّد تطوّرها، كي يُركِّب مصطلحات جديدة، ذات معانٍ جديدة من شأنها أن تقود الأمّة نحو النّهضة المنشودة.

وحوالى نهاية الأربعينيّات، يُصرِّح بأنّ سبب الاهتمام بكل ما يتّصل «بحياة اللغة» هو استخلاص قواعد لبناء مستقبل أعظم من آثار الماضي المجيد[٤٤]، ويفسِّر إحاطة العرب لغتهم بسوار متين من القواعد، برغبتهم في سحق هجمات الشّعوبيّين والعجم؛ إذ يقول: «وما القيود الّتي اخترعها اللغويون إلا وسائل تذرّعوا بها إلى حفظ كيان اللغة، ولا شك في أنّ الوسائل تتغيّر بتغيّر الأزمان»[٤٥].

ويخبرنا إسماعيل مظهر أنّ اللغة كائن حي، «يموت كما تموت جميع الأحياء، إذا امتنع عليه النّماء وتعذّر التّوالد، ...»[٤٦]. إذاً، تتمثّل المشكلة في ضرورة نموّ اللغة. واللغة تنمو بالتّعريب، أو بالنّحت. لن ندخل في تفصيلات هذا الخلاف، إنّما الّذي نريد قوله هنا إنّ إسماعيل مظهر اعتقد أنّ اللغة ليست مقدّسة، وأنّ النّحت فيها لا ينتهك حرمات الأقدمين[٤٧]. وانتهى إلى وضع قواعد جديدة لمصطلحات جديدة في اللغة سمّاها «دستور لوضع المصطلحات العلميّة والأسماء الاصطلاحيّة»[٤٨].

خلاصة هدفه الدعوة لرفض فكرة استبدال الحروف العربيّة بالأعجميّة، لأنّ «فيه ضياع لفلسفة هذه اللغة وضياع لتقاليدها وطمس لآدابها وجميع أسرارها»[٤٩]. فاللغة العربيّة قادرة على استيعاب المصطلحات الأعجميّة، وقادرة على النّمو لتلبّي احتياجات التّطوّر الحضاري. ويشرع إسماعيل مظهر في إثبات ذلك بإطلاقه العنان لمشروعه اللغوي.

نستطيع تلخيص موقف إسماعيل مظهر من اللغة بالقول إنّه رأى تراث الأمّة مخزوناً في داخل اللغة، ثم إنّه رأى أنّ اللغة ينبغي أن تنمو وتتطوّر، وإلا اندثرت. ووسائل تطوّر اللغة لا تقوم على استبدالها بحروف أعجميّة، ولا بالدّعوة إلى لغة عاميّة أو عالميّة، بل بوضع دساتير للنّحت فيها.

ويبدو لنا أنّه لم يكن على اتّفاق مع صهره أحمد لطفي السّيد، أو مع قاسم أمين، الّذي كان يكتب بلغة بسيطة تقارب العاميّة. ولا شك في أنّه كان على خلاف أكثر حدّة مع محمود فهمي، الّذي دعا للكتابة بالخط اللاتيني. وربّما كان خلافه أقل مع سلامة موسى وعبد العزيز باشا فهمي، اللذين دعيا لاتّحاد الحروف اللاتينيّة في الكتابة العربيّة[٥٠].

فهل كان موقف إسماعيل مظهر من اللغة الفصحى مرتبطاً بشعوره القومي؟ وهل نحن إزاء نظرة قوميّة إلى اللغة، على غرار النّهضة الأوروبّيّة الّتي تركت اللاتينيّة، وأحيت لغاتها القوميّة؟

ما يلفت الانتباه هنا أنّ سلامة موسى، حوالى عام ١٩٤٦، كان محتاراً من مسألة المفاضلة بين اللغة الفصحى واللغة العاميّة، ولكنّه في عام ١٩٥٦ صرّح بالوقوف إلى جانب الكتابة بلغة فصحى، بشرط أن نجعل الكتابة فيها بأسلوب يتّسم بالعلميّة والاختصار، لماذا؟

يبدو لنا أنّ كتاب إسماعيل مظهر «تجديد العربيّة» (١٩٤٨)، ومعظم أعمال مظهر اللغويّة فيما بعد، قد جعلت سلامة موسى يقتنع بمرونة اللغة العربيّة وقدرتها على التّطوّر في هذا العالم المتغيّر.

وقد قام إسماعيل مظهر بتطبيق دستوره الجديد في

المصطلحات الحديثة المنحوتة في كتابه «الحيتان». إذ ألّف الكتاب، واستخرج أصوله الأعجميّة، ووضع مصطلحاته لقبائل الثدييات «وفصائله وأجناسه وأنواعه ... هذا الجهد الذي استنفد من حياتي نيّفاً وثلاثين سنة ...»[٥١].

وبالرّغم من نشر كتابه هذا عام ١٩٤٩، فإنّه يعود إلى أعمال له في الثلاثينيّات. وقد استنتجنا ذلك من مراسلات له نشر صور عنها في مطلع كتابه، ومضمونها مراسلات علميّة مع صديق له في إنجلترا حول محتويات هذا الكتاب (تاريخ المراسلات ٢١ / ١١/ ١٩٣٤)[٥٢].

ويُقدّم لكتاب: «الفريد في المصطلحات الحديثة عربي - إنجليزي» عام ١٩٥٩، ويعلن في تقديمه أنّ النهضة «لا تقوم على أساس أقوى من اللغة فهي الأداة وهي الدّعامة، بل مقوّمة الفكر... إنّها الأساس الأوّل في بناء حضارة شرقيّة، تقوم على العلم الحديث»[٥٣].

يتّهم إسماعيل مظهر سلامة موسى بأنّ «أسلوبه عامّي: ...، والحقيقة أنّه عامّي الأسلوب لا تجري ديباجته على ما تتطلّب أساليب العربيّة المنتقاة، ليكون أسلوبا عربيّاً »[٥٤]. ولا نعرف ما العامّي في كتابات سلامة موسى، فهو لا يوضّح لنا ذلك، إنّما يهاجم أحد المدافعين عن سلامة موسى، ويكشف عن الأخطاء اللغويّة في رسالة الأخير[٥٥].

ربّما كان منبع قلقه من إلغاء الحروف العربيّة، واستبدالها بالحروف اللاتينيّة، ظاهر في قوله: إنّ ذلك سيمحو كلّ صلة لنا بالإسلام[٥٦]. كان يخاف أن نبدأ بالعامّيّة، ثم تنهار اللغة بالتدرّج، فينفتح الباب أمام اللغة اللاتينيّة .

لذلك، تمسّك إسماعيل مظهر باللغة الفصحى، ورفض إدخال الحروف اللاتينيّة، وسعى جدّيّاً إلى إثبات قدرة اللغة على استيعاب المصطلحات العلميّة الحديثة التي تنتهجها العلوم الحديثة؟ ونعتقد أنّه نجح في ذلك إلى حد بعيد.

إنّ إحدى الحوافز التي دفعت إسماعيل مظهر إلى العمل بجدّيّة بالغة لتطوير اللغة العربيّة، على نحو لم نرَ له مثيلاً في الفكر العربي الحديث، تكمن في خوفه على لغة السّماء، وبالتالي على الإسلام. فإذا زالت أهمّيّة الفصحى، نسي النّاس قرآنهم، فاغتربوا، وانتسبوا إلى الحضارة الغربيّة انتساباً تامّاً!

لقد اعتقد إسماعيل مظهر، وبخاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، أي في مرحلة التّعويل على الإسلام لحماية العرب وبلادهم من الاستعمار، أنّ التّجديد في فهم الدّين الإسلامي هو ضرورة ملحّة لأبناء وطنه. والتّجديد هو العودة إلى الإسلام النّقي، كما جاء في القرآن، إذ إنّ المسلمين قد حجبوا الإسلام باعتقادات تراكمت عبر التّاريخ، وأصبحت تحجبهم عن دينهم. وهذه المرحلة تُعبّر عن تراجع في مواقفه المادّيّة من مسألة اللغة.

أداة فهم القرآن، أي أداة فهم الإسلام، هي اللغة الفصحى. فإذا اندثرت اللغة الفصحى، فلن يزول هذا الحجاب من أمام المسلمين أبداً. ربّما كان هذا هو الاعتقاد الذي آمن به إسماعيل مظهر، والذي بسببه كان من أنصار اللغة الفصحى. ولا نشك في نجاحه في مسعاه؛ بيد أنّ الظروف الموضوعيّة لم تسانده، بل ربّما تكون قد انقلبت ضدّه. فالمشروع التّحديثي على الطّراز الأوروبّي كان مبتوراً، إذ تمّ لجم التّطور الطّبيعي لعلاقات الإنتاج بفعل الهيمنة والاستقطاب.

مع مطلع الخمسينيّات، بدأ مشروع إسماعيل مظهر اللغوي، إذ اعتقد بنجاح مهمّات مشروعه التّثقيفي، فشرع في التّحضير للتّقل عن الغرب. لقد نجح في مشروعه اللغوي، وفي الإصرار على الحفاظ على اللغة الفصحى، ووضع دستور للنّحت فيها، بحيث تستوعب المصطلحات الحديثة، من دون اللجوء إلى إدخال أبجديّة أعجميّة. ربّما كان وقوف إسماعيل مظهر إلى جانب اللغة الفصحى دعماً للقوميّة العربيّة، وخوفاً عليها من الماركسيّة، بوصفها رابطة عالميّة الطّابع.

عَبّاس محمود العقّاد

في المجال الأدبي، فيما دافع العقّاد عن اللغة الفصحى وأكّد على ضرورتها في مواقعها المناسبة، لم ينكر على اللغة العامّيّة مواقعها الخاصّة أيضا، إذ نجده يقول: إنّ اختلاف الأسلوب واللهجة في كلام النّاس هو «أنّهم لا يفكّرون ولا يحسّون على نمط واحد، ولا مناص من الاختلاف في التّعبير إذا اختلف النّاس في الفكر والإحساس، ...»[٥٧] .

لقد شعر العقّاد أنّ مشروعه الوطني الكبير ينبغي ألا تعيقه أيّ مسألة ثانويّة. فالمسألة الأساسيّة عنده كانت استيعاب التّراث الغربي النّهضوي، ولا مانع من أن تنتقل مصطلحاته العلميّة إلينا كما هي في لغاتها الأصليّة.

نجد العقّاد، في البداية، يرفض الاشتغال بالتّعريب، ويشن حملة هدفها نقل «المصطلحات العلميّة والفنّيّة

إليها كما هي في لغاتها الأصليّة، ... فالاهتمام بتعريبه عبث واشتغال بما لا يفيد»[٥٨].

فالمسألة لا تتعلق بقدسيّة اللغة العربيّة، إنّما بالتّقل عن الحضارة الغربيّة. فالعلم والدّين أمران منفصلان، وعندما يتعلّق الأمر بالعلم، فلغة العلم هي اللغة الأهم والأجدر بالاستعمال.

ويسوق العقّاد إثباتات أخرى: لنقتدِ في ذلك بالقرآن الكريم فإنّ فيه ألفاظاً أعجميّة كثيرة...»[٥٩]. ويقول في ذلك أيضاً: ومن حظ اللغة العربيّة أنْ تدخلها مصطلحات جديدة بأعداد هائلة، فإنّنا في عصر لم تسعدْ اللغة العربيّة بعصر أسعد منه في دولة من دولها الغابرة...»[٦٠].

لقد سعى العقّاد إلى هجر الأسلوب القديم، وإلى محاربة من ورث سليقة البلاغة العربيّة،...»[٦١]. فهذه جميعها مواقف مبكّرة للعقّاد تشترك معاً في رفع العقّاد راية الأنموذج الأوروبّي صاحب لغة العلم والحضارة.

وهو يحاول التّغيير في نمط الكتابة باللغة العربيّة كي يجعلها أقرب إلى الوضوح: «ولكنّني أعتقد أنّ الفصل بين الجمل خاصّة من خواص التّفكير ...»[٦١]. وهذه المحاولات هدفها الأوّل والأخير فتح الباب أمام استخدام المنهجيّة العلميّة والمنطق السّليم في اللغة العربيّة. وقد كانت هذه القواعد من متطلّبات الإنتاج العلمي الأصيل؛ الإنتاج الّذي طمح العقّاد وغيره من العلماء إلى تحقيقه.

يدافع العقّاد في نهاية العشرينيّات عن اللغة الفصحى بحجّة أنّها أسهل، بقوله إنّ الكتابة بالفصحى أسهل، ويثبت ذلك من خلال محاولة تجريبيّة شاقّة لترجمة صفحة مكتوبة بلغة فصحى إلى العاميّة. فالفصحى أسهل للفهم في ظل اختلاف اللهجات. ولكنّ الفصحى «باقية والعاميّة باقية مدى الزّمان»[٦٢].

لقد أعلن عن الوصول إلى تسوية إيذاناً بدخوله مرحلة جديدة من مراحل تطوّر فكره.

إنّ تأكيد العقّاد أهميّة اللغة الفصحى سببه موضوعي وليس آيديولوجيّاً، إذ أنّ الكتابة إلى جميع البلاد العربيّة تستلزم لغة واحدة واضحة[٦٣]، فالمسألة مرتبطة بالجانب المادّي المعيشي أكثر من ارتباطها بالجانب الرّوحي.

وينبغي ألا يُظن أنّ العقّاد كان حريصاً في هذه المرحلة من مراحل فكره (في العشرينيّات) على أصول اللغة كل الحرص. ودليلنا يقدّمه مصطفى صادق الرّافعي في قوله:«ومن عاميّة هذا العقّاد أنّه يستعمل في نظمه عمدان جمع عمود، ورجل عميان أي أعمى، وشغلان أي من شغل...»[٦٤].

لا يعنينا هنا هجوم الرّافعي على العقّاد بمقدار عنايتنا باستخدام الأخير اللغة العاميّة في الشّعر المنظوم، وهو دليل على مرونة العقّاد تجاه اللغة المقدّسة[٦٥]!

إذن، نستطيع القول إنّ المرحلة الأولى من مراحل فكر العقّاد كانت تنظر إلى اللغة بوصفها وسيلة للتّفكير، ولإبداء الرّأي، ولنقل العلوم. فما المانع من تطوّر اللغة العربيّة على غرار تطوّر اللغة الإنجليزيّة!

ويتّضح هذا الموقف أيّما وضوح في كتابه عن فرانسيس بيكون الّذي صدر عام ١٩٤٥، إذ يحدّثنا عن اهتمامات بيكون في استعمال لغة مثلى في العلوم. فألفاظ السّوق «لم توضع للدّرس والعناية بالحقيقة، وإنّما وضعت للمقايضة والمساومة...»[٦٦]. فلغة العلوم يحقّ لها أن تتجاوز التّقليد، ولكنْ، هل يحقّ لها أن تستقلّ عن كلّ اللغات؟

يبدو أنّه يقبل بالحلول الوسط في مرحلته الفكريّة الثّالثة(١٩٤٥ – ١٩٥٢)، فبعد أن رفض التّعريب في البداية، بدأ يقبل بالتّعريب والتّرجمة معاً، بحجّة أنّ عرب الجاهليّة كانوا يكثرون من التّعريب[٦٧]، ولان «البنية الحيّة هي الّتي تستطيع أن تلحق بتركيبها المكين كلّ غذاء جديد»[٦٨].

واللغة العربيّة فصيحة النّطق، ويعللها بالتّطور التّاريخي الّذي صاحب ظهورها وتطورها: «إنّ تعليل هذه الفصاحة بالتّطور التّاريخي كاف لتفسير هذه الظّاهرة في اللغة العربيّة، فإنّ لهجات النّطق بالحروف العربيّة إنّما هي لهجات قبائل متعدّدة تنطق بلسان واحد، وتتهيأ أسباب الانتخاب الطّبيعي في هذا اللسان لتتابع الاتصال بين النّاطقين به...»[٦٩].

إذاً، تعود فصاحة اللغة العربيّة إلى ظروف طبيعيّة مادّيّة تمتد جذورها في التّاريخ البعيد.

وهذا الاهتمام باللغة عند العقّاد قد جاء متأخراً، أي في مرحلته الفكريّة الأخيرة، إذ بدأ، حوالى عام ١٩٦٠، يرفع من قيمة اللغة العربيّة: «ولا توجد في لغات العالم المتحضّر لغة واحدة حُلّت فيها مسألة التّفرقة بين المفرد والمتعدّد مثل حلّها المكين المتأصّل في بنية اللغة العربيّة»[٧٠].

يعزو العقّاد إلى القرآن فضل حفظ اللغة العربيّة، وقد تأمّل أنّ تصبح هذه اللغة بعد قرن من الزّمن لغة الملايين من سكان الهند والملايو وإفريقيا وغيرها[٧١]، أي أنه كان يريد بها أن تنطلق نحو العالميّة.

إنّ كلّ هذه الاهتمامات بالتّعظيم من شأن اللغة العربيّة، أدّت إلى اعتقاده أنّ هذه اللغة ستصبح لغة إسبيرانتو – عالميّة الطّابع، وهو حلم شاركه فيه سلامة

موسى مثلاً.

وما أحلام عبّاس محمود العقّاد بأنّها ستصبح لغة الملايين من سكان الهند والملايو وإفريقيا، وغيرها، إلا دليل على ابتعاد العقّاد عن الموضوعيّة في مرحلته الفكريّة المتأخّرة، وبخاصّة في مسألة اللغة. فهو لا يناقش أسباب استبدال الشعوب الإسلاميّة، باستثناء الشعوب العربيّة، لغاتها القوميّة باللغة العربيّة. ولا يناقش لماذا لم يحدث ذلك بعد انقضاء القرون الطّويلة على رسوخ الإسلام في تلك الدّيار؟

ومهما يكن من أمر، فقد بدأ العقّاد مادّيّاً في فهمه لمسألة اللغة وتطوّرها، وعرف كيف ينتفع منها في نقل علوم الحضارة الأوروبّيّة وثقافتها. وبالرّغم من تنبّهه إلى العلاقة الجدليّة الّتي تقوم بين المجتمع واللغة، فإنّه أهمل هذه العلاقة في كتاباته المتأخّرة، وبدأ ينظر إلى اللغة العربيّة بتعظيم وإجلال أبعده بالتّدرّج عن الموضوعيّة وعن العقلانيّة.

ربّما أدخل عبّاس محمود العقّاد مسألة اللغة ضمن حساباته السّياسيّة، إذ ارتكز في البداية إلى مصالحه الطّبقيّة الّتي تنسجم مع الاقتباس من الغرب، ونقل العلوم ونحو ذلك. أمّا فيما بعد، فقد استدعته مهنته الصّحفيّة، وتعاظم نزعاته السّلفيّة، إلى التّعظيم من شأن اللغة والحفاظ عليها بوصفها إحدى مقدّسات هذه الأمّة الّتي ينبغي أن تكون ملازمة للغة العامّيّة. وينسجم هذا التّغيير مع مواقفه من التّراث الّتي بدأت تظهر بوضوح في المرحلتين الوسطى، وفي المرحلة الّتي تلت الحرب العالميّة الثّانية (١٩٤٥-١٩٥٢) على وجه الخصوص.

جملة القول أن موقف العقاد من اللغة العربية قد بدأ بمشروع النّقل عن الغرب، مع الحفاظ على المصطلحات العلميّة والفنّيّة في لغاتها الأصليّة، ومع التّغيير في نمط الكتابة لتصبح أكثر وضوحاً ومرونة. وهذا موقف مشابه لما ذهب إليه فرانسيس بيكون عندما سعى إلى إقامة لغة مثلى في العلوم تتجاوز ألفاظ «السّوق» العامّيّة.

ثم لاحظنا في مراحله المتأخّرة زيادة اهتماماته باللغة العربيّة الفصحى إلى درجة أنّه أخذ يطمح لكي تصبح لغة الشّعوب الإسلاميّة غير العربيّة، وأخذ ينظر إلى اللغة بوصفها مقوّماً من مقوّمات وحدة الأمّة. لقد أدخل اللغة في حسابات مشروعه السّياسي الآيديولوجي.

الخاتمة

كشف البحث عن محاولات سلامة موسى للرفع من أهمية الرابطة الوطنية (المصرية) على حساب الرابطتين القومية والدينية. كما كشف عن محاولات للنزول باللغة العربية إلى لغة الشعب العامية بإزالة الهالة الطبقية والأرستقراطية عن اللغة العربية الفصحى، فضلاً عن محاولات تدمير للاعتقادات الغيبية والعادات القديمة، وهي محاولات تهدف إلى حدوث تغييرات على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كافة. وقد جاءت هذه المحاولات في سياق شعور نهضوي وضع التجربة الغربية أنموذجاً له؛ وبخاصة تجارب فرانسيس بيكون باستعمال لغة مثلى في العلوم، وبتجارب برناردشو في إصلاح اللغة الإنجليزية فيما بعد.

لم يكن سلامة موسى وحيداً في الدعوة إلى لغة عامية في بداية الأمر، فقد شاركه طروحاته أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وعبد العزيز فهمي وسعيد عقل وعباس محمود العقاد، وغيرهم. لكنّ سلامة موسى تراجع عن موقفه في مرحلة فكرية متأخرة، إذ نعتقد أنه تطور هو نفسه إلى مرحلة نادى فيها بالإبقاء على اللغة العربية الفصحى، بشرط التنبه إلى جعل الكتابة فيها تتسم بالعلمية والاختصار.

أما إسماعيل مظهر، فقد تمسك باللغة الفصحى تمسكاً موضوعياً، إذ سعى لإثبات أنها قادرة على استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة، فنحت فيها واشتغل بإعداد القواميس ومعاجم المصطلحات الحديثة في العلوم المختلفة. خاف إسماعيل مظهر أن نبدأ بالدعوة إلى اللغة العامية، فتنهار اللغة الفصحى، ثم يتبعها في الانهيار الدين، الأمر الذي سوف يجعلنا نرتمي في أحضان الحضارة الغربية بلا هوية. لكنه، وبالمقابل، أكّد على ضرورة التجديد في فهم الدين الإسلامي، بحيث يصبح قادراً على مجابهة تحديات العصر.

أما عباس محمود العقاد، في مرحلته الفكرية الأولى، أي في الفترة الواقعة بين مطلع القرن العشرين ونهاية العشرينيات، فإنه لم ينكر على اللغة العامية مواقعها الخاصة وحاجاتها الموضوعية الضرورية فقد كانت جل همومه ومشاغله محصورة في النقل عن الحضارة الغربية، حاله حال معظم زملائه في تلك المرحلة. ثم شرع في الدفاع الخجول عن اللغة الفصحى، حوالى نهاية العشرينيات، ولكن لأسباب موضوعية خالصة لا علاقة لها بالدين

والإيمان، فقد أراد الكتابة بالفصحى كي تُفهم كتاباته في سائر أنحاء العالم العربي والإسلامي. فنظر إلى اللغة الفصحى بوصفها وسيلة للتفكير، ولإبداء الرأي، ولنقل العلوم والمعارف المختلفة. وقد تجلى هذا الموقف بعد الحرب العالمية الثانية عندما أخذ يبرر القبول بالتعريب والترجمة معاً بحجة أن عرب الجاهلية كانوا يكثرون من التعريب. ولم يأت العقاد على الاهتمام باللغة الفصحى اهتماماً جدياً إلا في سن متأخرة، حوالى عام ١٩٦٠، عندما بدأ يرفع من شأنها واعتقد أنها سوف تصبح لغة عالمية.

لقد أدّى الجهل بطبيعة العلاقة القائمة بين العالم «النّامي» بالغرب الرّأسمالي المركزي، الّذي يقوم على علاقة الاستقطاب والهيمنة والاستغلال، إلى تهميش مساعي إسماعيل مظهر التاجحة في التّعريب. فعندما أصبحت دول العالم الثّالث مهمّشة، وبالتّالي، غير منتجة للعلم، لم يعد التّعريب ذا فائدة تذكر. فنحن نشاهد اليوم كيف يتم إنتاج العلم في الغرب، وبلغته، وكيف أنّ الباحثين العرب، متى شاءوا أن يكتبوا بحثاً علميّاً معترفاً به، لا يجدون مناصاً من كتابته بلغة غربيّة.

لقد انحصرت فائدة التّعريب اليوم في نشر الثّقافة القديمة؛ إذ إنّ ثقافة اليوم المعاصرة تصل إلينا عبر الحواسيب مباشرة، ولا تحتاج إلى وسيط، أو إلى ترجمة. فقد أصبح العلم ينتج بسرعة هائلة، بحيث أصبح من العقيم ترجمة العلوم بصورة دوريّة، فما إن يُفسّر العلم المترجم ويصل إلى القراء حتّى يكون قد أمسى بلا قيمة موضوعيّة تُذكر؛ ذلك نتيجة تطوّر الأبحاث المتسارع وتجاوزها الإنجازات السّابقة.

فهل يمكننا القول إنّ مسألة الصّراع بين اللغة الفصحى واللغة العاميّة قد تهمّشت بفعل التّطوّر المعلوماتي الهائل؟

أين سيكون مصير اللغة العربيّة وغيرها من لغات عالم الجنوب في ظلال العولمة التي تفرضها دول الشّمال الغنيّة؟

وماذا بشأن كلّ هذا الموروث التّاريخي الهائل المختزن في هذه اللغة؟ هل يندثر أم أنّه سوف يبعث من جديد؟ ■

الهوامش والإحالات

١- شوسر ١٤٠٠-١٣٤٠[]، الأديب والشّاعر الإنجليزي الّذي كان من أوائل من كتب الشّعر بلغة قومه. تأثّر شوسر بالكوميديا الإلهيّة لدانتي(Dante) بفعل ارتباط أوروبّا الثقافي حوالى نهاية القرن الرّابع عشر (Alfred Pollard, "Introduction", in The Canterbury Tales/Chaucer, p.XXVI)

٢- سلامة موسى، في الحياة والأدب، ط٤، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠، ص ٧٦.

٣- رابليه(١٤٩٤-١٥٥٣) كاهن فرانسيسكاني، فيزيائي، وروائي. بحثت رواياته في الأساطير الشّعبيّة, M.A Screech,Rabelais, Francois in *Encyclopaedia Britannica,* 15 pp. 345-348.

٤- سلامة موسى، حرّيّة الفكر وأبطالها في التّاريخ، ط٣، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٦، ص ١٥٧ .

٥- أنظر: سلامة موسى، الأدب للشّعب، ط١، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ص ١٦٥ .

٦- سلامة موسى، نظريّة التّطوّر وأصل الإنسان، ط٦، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٣، ص ٢٠، ١٨٤ .

٧- حليم اليازجي، "كتاب "هؤلاء علّموني" في مجرى الوعي الحداثي عند سلامة موسى"، مجلّة الطّريق، العدد ٥، أيلول ١٩٩٤، ص ١٨٢ .

٨- محمود الشّرقاوي، سلامة موسى: المفكّر والإنسان، ط١، القاهرة: دار الهلال، ص ١٦١ .

٩- لم تكن المناداة باستعمال الحروف اللاتينيّة وقفاً على مفكّري مصر فقط، إنّما دعا سعيد عقل إلى ذلك في لبنان، على سبيل المثال (المرجع نفسه، ص ١٦٢).

١٠- سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، ط٤، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠، ص ٨٥ .

١١- المرجع نفسه، ص ١٢٩ .

١٢- المرجع نفسه، ص ١٣٤ .

١٣- سلامة موسى، اليوم والغد، ط١، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٢٨، ص ٧٢ .

١٤- المرجع نفسه، ص ٧٤ .

١٥- سلامة موسى، ما هي النّهضة، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ص ٨٩ .

١٦- سلامة موسى، مصر أصل الحضارة، ط٢ (طبعة فريدة)، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٤٧، ص ١٥٠ .

١٧- المرجع نفسه، ص ٩٠ .

١٨- المرجع نفسه، ص ٩٤، ٩٥.

١٩- سلامة موسى، الدّنيا بعد ثلاثين عاماً، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ص ٦٧.

٢٠- المرجع نفسه، ص ٨٢.

٢١- سلامة موسى، البلاغة العصريّة واللغة العربيّة، ط٤، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤، ص ١١٣ .

٢٢- المرجع نفسه، ص ٢٠ .

٢٣- المرجع نفسه، ص ٩ .

٢٤- المرجع نفسه، ص ١١ .

٢٥- المرجع نفسه، ص ٨٢ .

٢٦- المرجع نفسه، ص ٤٨ - ٥٢ .

٢٧- سلامة موسى، نظريّة التّطوّر وأصل الإنسان، ص ٨ .

٢٨- سلامة موسى، البلاغة العصريّة واللغة العربيّة، ص ١٣٤، ١٣٥ .

٢٩- ويضيف أحمد أمين وبهي الدّين بركات، ثم يضيف يوسف إدريس في موضع آخر، وهو الذي نادى بالارتفاع في كتابة القصّة من لغة المعاجم المجمّدة إلى لغة العامّة (سلامة موسى، الأدب للشّعب، ص ٦٩).

٣٠- سلامة موسى، البلاغة العصريّة واللغة العربيّة، ص ١٤٤، ١٤٥ .

٣١- المرجع نفسه، ص ١٦٤ .

٣٢ سلامة موسى، التّثقيف الذّاتي ، ط١، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤، ص ١٥٣.

٣٣- المرجع نفسه، ص ١٥٤.

٣٤- سلامة موسى، التّثقيف الذّاتي، ص ١٥٥.

٣٥- سلامة موسى، الأدب للشّعب، ص ١٦٠.

٣٦- سلامة موسى، برنارد شو، القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، لا ت، ص ١٧٨.

٣٧- المرجع نفسه، ص ١٨٠- ١٨١ .

٣٨- سلامة موسى، مقالات ممنوعة، ط٤، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠، ص ١٨١.

٣٩- رؤوف سلامة موسى، "من افتراءات أنور الجندي ومحمّد عمارة على سلامة موسى"، حوليّات سلامة موسى، الكتاب الثّاني، ١٩٩٤، ص ٨٣.

٤٠- نمط الإنتاج في الماركسيّة يتألّف من قوى الإنتاج (وسائل الإنتاج وقوى العمل)، فضلاً عن علاقات الإنتاج، وموقع الفرد من عمليّة الإنتاج.

٤١- إسماعيل مظهر، نزعة الفكر الأوروبّي في القرن التّاسع عشر، ط١، القاهرة: مطبعة جريدة الصباح، ١٩٢٣، ص١٩.

٤٢- المرجع نفسه، ص٢٠.

٤٣- إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٦، ص٢٣٣.

٤٤- إسماعيل مظهر، تجديد العربيّة ، ط١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ص٣ .

٤٥- المرجع نفسه، ص٥.

٤٦- المرجع نفسه، ص٧ .

٤٧- المرجع نفسه، ص٦٣ .

٤٨- المرجع نفسه، ص٦٥ - ٧٩.

٤٩- المرجع نفسه، ص٧٩.

٥٠- محمود الشّرقاوي، سلامة موسى المفكّر والإنسان، ص١٦١.

٥١- إسماعيل مظهر، الحيتان، ط١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩، ص١ .

٥٢- المرجع نفسه، ص٢.

٥٣- إسماعيل مظهر، "مقدّمة"، في الفريد في المصطلحات الحديثة: عربي - إنكليزي/ قسطنطين ثيودوري، ص٧.

٥٤- إسماعيل مظهر، في النّقد الأدبي، ط١، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص١٢٧.

٥٥- المرجع نفسه، ص١٢٩ - ١٣١.

٥٦- إسماعيل مظهر، الإسلام لا الشّيوعيّة، ط١، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١، ص٦٧ .

٥٧- عبّاس محمود العقّاد، ساعات بين الكتب، القاهرة: مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٩، ص ٩٤.

٥٨- عبّاس محمود العقّاد، خلاصة اليوميّة والشّذور؛ قدم له محمود أحمد العقاد، ط١، القاهرة: دار النصر للطباعة، ١٩٦٨، ص ١٧١.

٥٩- عبّاس محمود العقّاد، مطالعات في الكتب والحياة، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، لا ت، ص ١٩٠.

٦٠- المرجع نفسه، ص ١٩١.

٦١- عبّاس محمود العقّاد، مراجعات في الآداب والفنون، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، لا ت، ص ٥٥.

٦٢- عبّاس محمود العقّاد، ساعات بين الكتب، ص ٩٧.

٦٣- سامح كريّم، العقّاد: في معاركه الأدبيّة والفكريّة، ط١، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ص ٨٢.

٦٤- مصطفى صادق الرّافعي، على السّفّود، ط١، القاهرة: دار العصور، ١٩٣٠، ص ١١٨.

٦٥- ربّما كان تيّار أحمد لطفي السّيّد ومحمود فهمي، الّذي نادى باللغة العاميّة في مرحلة ما ذا تأثير على العقّاد، من حيث استخدامه هذا الموقف التّجديدي من اللغة، وذلك كي يمهّد للنّقل عن الغرب.

٦٦- عبّاس محمود العقّاد، فرانسيس باكون: مجرّب العلم والحياة، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، ص ٦٥.

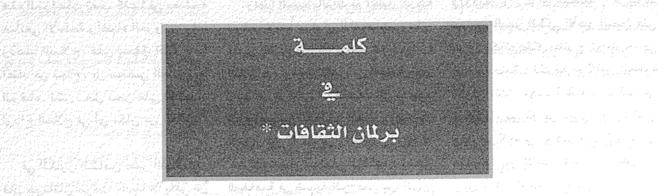
٦٧- عبّاس محمود العقّاد، دراسات في المذاهب الأدبيّة والاجتماعيّة، قدم له عامر العقاد، بيروت - صيدا: المطبعة العصرية، لا ت، ص ٦٣.

٦٨- المرجع نفسه، ص ٦٦.

٦٩- عبّاس محمود العقّاد، اللغة الشّاعرة بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، لا ت، ص ٣٨.

٧٠- عبّاس محمود العقّاد، عيد القلم؛ تحرير الحساني حسن عبد الله، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، لا ت، ص٨٤.

٧١- عبّاس محمود العقّاد، دين فن فلسفة، ط١، بيروت: لا دار نشر، ١٩٧٣، ص ١٤١.



كلمة في برلمان الثقافات *

د. طلعت حلمان **

إن عالمنا قنبلة انتحارية موقوتة. فثمة عصر حملات صليبية جديد يحظى بسبل دعم عالمية يهددنا. ومصاصو دماء إرهابيون وإمبراطوريات شر يمزقون أحلامنا في السلام والعدل والكرامة. وقوى شنيعة تسيء استخدام ثروة ثلاثة من مصادرنا، وهي النفط والعمل المضني والتربة.

تصوروا قريتنا العالمية هذه: انتهكتها عمليات نهب عالمية بعد ألفيات متعددة من الحروب.

مذابح، زلازل، طوفانات – الساحة الدولية ما زالت يمزقها العنف، والصراع العرقيّ، والاختلافات الدينية، والأعمال الإرهابية، والأنظمة الاستبدادية.

وقد كتب الشاعر ماثيو آرنولد في أواسط القرن التاسع عشر:

العالم الذي يبدو
أمامنا وكأنه أرض أحلام،
يسودها التنوع، والجمال، والحداثة،
لم يعد في الواقع يتمتع بالسعادة، أو الحب، أو النور
ولا باليقين، أو السلام، أو العون على الألم.

العالم لا يزال يعيش في العصور المظلمة اليائسة. فحضارتنا ليست حضارة متقدمة. ونحن لا نزال نعيش في أشد العصور ظلمة. وعصرنا هو عصر فشل العقل والقلب والمعرفة، على نحو يقبض الصدر.

فشل العقل، لأن الإنسانية، كما أعتقد، تفتقر إلى الفطنة؛ وإلا لكانت الآن قد أدركت عدم جدوى الحروب.

الإنسانية مجردة من الشعور؛ وإلا لتعاطفت مع الأخوة في البشرية، وأحست بالشفقة نحو العالم.

الإنسانية تعاني من ضعف في التعلّم؛ وإلا لوضعت العلم في خدمة الإبداع بدل الدمار.

لقد آن الأوان لنوجد وعياً جديداً ومعرفة بالطبيعة البشرية في حب الخير، وبالسلام والانسجام والرقي.

منذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، أنفق العالم ما تراوح مقداره بين خمسين ومئة تريليون دولار على الأسلحة والتسلح. ويمكن بسهولة تصور ما يشكله ذلك من تبذير هائل، وما كان يمكن أن يحققه هذا المبلغ الطائل من معجزات لجعل العالم مكاناً لائقاً للعيش.

وعلى الصعيد العالمي، فإن ما تنفقه العسكرية الآن، حتى في عام ٢٠٠٣، سيعادل الدخل الكلي لما يقرب من نصف

* عن كلمة ألقاها المؤلف [باللغة الإنجليزية] في المائدة المستديرة التي عُقدت في عمّان بتاريخ ٢٠٠٣/٢/٢٣ تحت عنوان «الشرق الأوسط: الثقافة، والدين، والمجتمع – النظر في ما وراء الأزمات الراهنة».

** رئيس مركز الأدب التركيّ، جامعة بلكنت، أنقرة، تركيا.

سكان العالم. إنه لأمر مخز للغاية. وعليه، لا بد لنا من عمل شيء نحوه لأن هذه النزاعات تصب كلها في مصلحة صانعي الأسلحة وأغنياء الحروب. وإذا ودّعنا السلاح، فلن يحقق السلاح ما اعتاد من نجاح، بل سيمضي العالم نحو الرفاه. لكن، هل نحن على استعداد لوداع السلاح في أي مكان من العالم؟

في القرن الثامن عشر الميلادي، قال جوناثان سوفت: «لدينا ما يكفي من التديُّن لنكره بعضنا البعض، ولكن ليس ما يكفي لنحب بعضنا البعض.» علينا الآن أن نبدأ بمحبة بعضنا البعض، وذلك يجب أن يتخطى حدود العقيدة، كما يتخطى ثقافة السلام.

يشرفني، وكلي أمل وفخر وتفاؤل، أن أقدم لهذا الحفل الكريم إيجازاً حول إنطلاقة برلمان الثقافات.

إن للكلمات قوتها. وإن جذورها التاريخية وقدرتها على الإثارة تتجاوز حدود المعاني التي تفردها لها القواميس. فدعونا نلقي نظرة على الاسم التركي لـ «برلمان الثقافات»، وهو KULTURLER MECLISI. وكلمة KULTUR هي إحدى الكلمات التركية لكلمة «ثقافة»، وهي مقتبسة من الفرنسية، وجذرها اللاتيني CULTURA يعني الحراثة، أي تهيئة الأرض لزراعة الغلال. أما كلمة MECLIS، وهي إحدى الكلمات التركية لكلمة «برلمان»، فهي عربية الأصل، وتعني المكان الذي يجتمع الناس فيه للتحدث. وبذلك نجد أن لدينا كلمتين، إحداهما لاتينية والأخرى عربية، اجتمعتا في تركيبة نحوية تركية. ومن هنا يمكن القول ان قواعد اللغة التركية، مثلها مثل تركيا نفسها، هي جسر يربط الشرق بالغرب. وتركيا هي المكان الذي تلتقي فيه ثقافات متنوعة كثيرة.

ولهذا السبب بالذات تم اختيار تركيا موقعاً لائقاً لبرلمان الثقافات. وعلى مدى التاريخ كانت تركيا معبراً للثقافات، ومهداً للكثير من الحضارات. ويهدف برلمان الثقافات إلى تدعيم التفاهم بين ثقافات العالم، وتعزيز الحوار بين المفكرين والمثقفين. وفضلاً عن ذلك، فإن برلمان الثقافات يسعى للمساهمة في تسوية النزاعات بين الدول والثقافات عن طريق الحوار السلمي.

كما يهدف برلمان الثقافات إلى تحديد المشاكل الرئيسية التي تواجهها البشرية، وتحليلها، والبحث عن الحلول المختلفة، ومن ثم إفادة صانعي القرار والجمهور عن هذه الحلول من خلال الكراسات والدوريات والكتب. وبذلك فإن برلمان الثقافات سيجهد في إيجاد البدائل والسياسات التي تحدد مستقبل الأجيال القادمة، وذلك عن طريق عقد الندوات والمؤتمرات واللقاءات العلمية التي تجمع بين المفكرين والمثقفين المشهورين في العالم، وكذلك عن طريق الإسهام في المنتديات التي تقوم بها منظمات مماثلة في دول أخرى.

لقد انبثقت فكرة برلمان الثقافات عن فكر صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال في عام ١٩٩٥، أثناء زيارته للخطوط الأمامية إبان الحرب في البوسنة. وقد شارك سموه أفكاره مع اللورد يهودي مينوهن الذي أدت أفكاره وطروحاته في السياق نفسه إلى إغناء الفكرة. كما أن ما جرى من نقاش وحوار مع الأستاذ الدكتور إحسان دوغره مجي – الذي كان قد زار سراييفو في عام ١٩٩٢ وهو يرتدي سترة واقية وخوذة حديدية، وكان على وعي تام بمصادر الكره بين شعوب الثقافات والأديان والأعراق المختلفة – قد ساعد صاحب السمو الملكي الأمير الحسن على بلورة فكرته بشكل مقترح تم طرحه في عدة منتديات فكرية. وكانت الخطوة الأولى إنشاء مؤسسة ثقافات عالمية في تركيا قام بها كل من نادي روما، الذي يقع مركزه في لوكسمبورغ ويتولى رئاسته سمو الأمير الحسن بن طلال، ومؤسسة جامعة حاج تيبه Hacettepe، التي يقع مقرها في أنقرة ويتولى رئاستها الأستاذ إحسان دوغره مجي. وقد تم نشر إعلان إنشاء مؤسسة الثقافات العالمية في الجريدة الرسمية التركية في ٢٠٠٢/٨/٣ من قبل المديرية العامة للمؤسسات، المرتبطة بمكتب رئيس الوزراء.

إن مؤسسة الثقافات العالمية، التي تهدف إلى تعزيز الحوار بين الثقافات، تعمل من خلال برلمان الثقافات. وللبرلمان مكتبان، أحدهما في اسطنبول والآخر في أنقرة، وذلك دلالة، ليس على الحوار بين الثقافات فحسب، بل كذلك على الحوار بين التراث الذي تمثله اسطنبول العاصمة البيزنطية والعثمانية، والحداثة التي تمثلها أنقرة عاصمة تركيا الحديثة.

ويتكون برلمان الثقافات من أربع هيئات هي الجمعية، واللجنة الدائمة، ولجنة العضوية، واللجنة التنفيذية. والجمعية هي الهيئة العليا للبرلمان، ولها صلاحية التحدث نيابة عنه. وستضم الجمعية في عضويتها شخصيات ذات نفوذ في المجتمع المدني، ومفكرين، وأكاديميين، وممثلين للمنظمات الحكومية ناشطين ثقافياً

وفكرياً، وكذلك ممثلين للمنظمات والمؤسسات التي تعمل في حقول مشابهة. ويتم اختيار أعضاء الجمعية وفقاً للعدالة الجغرافية والثقافية والدينية والعرقية، إلى جانب العدالة في الجنوسة بقدر الإمكان.

ولقد استجاب لدعوة صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال والأستاذ الدكتور إحسان دوغره مجي خمسة وعشرون شخصاً بارزاً، وكاتباً مرموقاً، ومفكراً، وأكاديمياً، ومسؤولاً في منظمة غير حكومية، وأعربوا عن استعدادهم أن يكونوا أعضاء في جمعية برلمان الثقافات. ومن بين هؤلاء الذوات كُتّاب مشهورون، مثل وولي سوينكا والدكتور أحمد صدقي الدجاني؛ وأكاديميون، مثل الأستاذ الدكتور شمعون شامير والأستاذ الدكتور أناطولي توركنوف؛ وقادة فرق موسيقية، مثل إميل تاباكوف؛ إضافة إلى وزير الثقافة البلغاري الأسبق؛ ورجال من عالم التجارة والمال، مثل كيث سوتر، ورجال ونساء دين، مثل القس جيمس باركس مورتون والحاخام جوليا نيوبرغر وسيد محمد نقيب، مؤسس المعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلاميين.

وكان من أوائل الشخصيات التي استجابت لدعوة صاحب السمو الملكي الأمير الحسن والأستاذ الدكتور إحسان دوغره مجي المرحومة آنماري شيمل التي كرّست حياتها للحوار بين الشرق والغرب. وقد عبرت عن تكريسها حياتها لهذا المثل الأعلى، الذي هو أيضاً المثل الأعلى لبرلمان الثقافات، في بساطة مؤثرة تضمنتها رسالتها إلى الأستاذ الدكتور إحسان دوغره مجي في شهر أيلول/سبتمبر من العام المنصرم:

عزيزي الأستاذ الدكتور دوغره مجي:

تسلمت ببالغ السرور رسالتكم وصاحب السمو الملكي الأمير الحسن المؤرخة في الرابع من أيلول/سبتمبر. وإنني إذ أقدم لكم الشكر الجزيل، لأود أن أعبر عن شعوري بالشرف الكبير لتفضلكم باختياري عضواً في جمعية برلمان الثقافات.

إن إقامة مثل هذه المؤسسة فكرة رائعة. وسأبذل قصارى جهدي في مساعدة البرلمان على تحقيق أهدافه النبيلة، إن شاء الله تعالى.

ستعقد الجمعية أول اجتماع لها في أنقرة خلال شهر حزيران/يونيو من عام ٢٠٠٣. وسيكون لهذا الاجتماع أكبر من معنى رمزي، في وقت تجد فيه المنطقة نفسها مهددة مرة أخرى بنشوب حرب. ويتماثل ذلك مع ما حدث قبل قرون عندما نادى مفكرون كبار، أمثال ابن عربي ومولانا جلال الدين رومي، ويونس إمري، برسالتهم من الأناضول.

في القرن الثالث عشر الميلادي صرح رومي قائلاً:

« مهما كان رأيكم في الحرب
فأنا بعيد بعيد عنها.
ومهما كان رأيكم في الحب
فأنا الحب، الحب فقط، وكل الحب.»
«في المساجد والمعابد والكنائس كلها، أجد مقاماً مقدساً واحداً منفرداً.»
« وعندما يجتمع السلاح والجهل معاً، ينهض الطغاة ليدمروا العالم بقسوتهم.»

وبعد عدة عقود صرح يوسف إمري قائلاً:

«الكره عدوي الوحيد.»
« زيارة واحدة في القلب نقوم بها، هي خير من مئة حِجة نؤديها.»
« لا تزدري أحداً، ولا تكسر قلباً؛ فالمتصوف يجب أن يحب الأمم الاثنتين والسبعين كلها.»
« لم أخلق على هذه الأرض للنزاع، فالحب هو رسالتي في الحياة.»

في الغرب، وفي الولايات المتحدة بالذات، قال بنجامين فرانكلين:«لم يكن أبداً هناك حرب جيدة ولا سلام سيء.»

وفي الشرق قال غاندي: «ينبغي أن لا يكون لبيتي نوافذ أو أبواب، ذلك كي تستطيع الرياح والنسائم ونفحات الهواء العليل من كل جانب دخوله والخروج منه بسهولة.»

هذه مصادر إلهام لزمننا هذا، حيث تواصل الحروب وأنماط الحرمان والمعاناة إفساد عالمنا.

إن برلمان الثقافات سيدعو البشرية إلى التغلب على الخلافات وإلى التحالف ليتسنى للرجال والنساء في جميع أنحاء العالم أن يجمعوا مرة أخرى على النضال في سبيل وحدة البشرية وانسجامها.

-١-

الصراعات الداخلية العربية: رؤية في الأسباب والدوافع*

د. سامي الخزندار**

مقدمة

إن طبيعة الصراعات الداخلية، أو الأهلية، العربية ذات طبيعة معقدة، أو مركبة. فهي ذات طبيعة سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية ودينية، بأبعاد داخلية وخارجية، وكذلك ذات امتدادات تاريخية. ومن هنا فإن أسباب الصراعات الداخلية العربية، ومحركاتها، أو دوافعها، تتداخل مع هذه الطبيعة المركبة بجميع جوانبها وأبعادها المشار إليها. وبروز الصراعات الداخلية ليس ظاهرة عربية السلوك، أو مكانها العالم العربي، فهي ظاهرة دولية ترتبط بـ"الإنسان ذاته" في مختلف بقاع العالم، وتغطي معظم قارات هذا العالم الأرضي. ومن هنا فهي ظاهرة إنسانية، ولكن حظ العالم العربي من هذه الصراعات غير قليل. إن الأصل في هذه الصراعات أنها كانت تعدداً وتنوعاً داخل البيئة العربية، ولكن في بعض الاحيان جنحت نحو الخلاف ثم العنف نتيجة أسباب ودوافع عدة فأصبحت صراعاً.

ولقيت الصراعات الداخلية العربية اهتماماً خاصاً من القوى الدولية والإقليمية، ومن المتوقع أن يستمر هذا الاهتمام لمدة غير قصيرة من قبل هذه القوى، وذلك للأهمية الاستراتيجية لمنطقة العالم العربي، إضافة إلى ما تعتبره القوى الخارجية من تزايد خطورة هذه الصراعات وتأثيرها على الأمن والاستقرار الإقليمي والدولي. كما أن خطورة الصراعات الداخلية العربية وتأثيرها على المصالح العربية من جهة، وعلى المصالح الحيوية الدولية من جهة أخرى، تدفع الباحثين في العالمين العربي والغربي للتعرف على أهم العوامل المحركة لهذه الصراعات وطبيعة أسبابها أو دوافعها. وهذا ما تحاول هذه الدراسة التعرف عليه وتحليله ودراسته.

مدخل نظري

عندما نتحدث عن أسباب الصراعات الأهلية، أو الداخلية، العربية ودوافعها، لا بد لنا من تحديد ماهية بعض المفاهيم النظرية والأساسية أو المحورية ذات العلاقة بطبيعة الدراسة، إضافة إلى تقديم خلفية نظرية في موضوع الصراعات الداخلية أو الأهلية، وذلك من خلال الأدبيات النظرية في دراسات السلم والصراع (Conflict Resolution and Peace Studies).

---

* اللقاء الشهريّ رقم (٢٠٠٣/٢)، بتاريخ ١٠ آذار/مارس ٢٠٠٣ [أنظر العدد (٢٠٩)، ص٥٨].

** رئيس قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية/الجامعة الهاشمية؛ الزرقاء - الأردن؛ عضو المنتدى.

إن هذا الإطار النظري هو بمثابة مدخل لهذه الدراسة يبدأ بتناول أهم المفاهيم النظرية ذات العلاقة بها.

مفاهيم أساسية

مفهوم الصراع (Conflict)

إن مفهوم الصراع هو من المفاهيم التي تنوعت حولها التعاريف والطروحات النظرية، وهو من المفاهيم التي كثر حولها الجدل (Arguments) في الأدبيات الغربية، خصوصاً المتعلقة منها بموضوع الصراعات الأهلية. ومن الطروحات والتعاريف المهمة ما يشير إليه دينس ساندول Dennis Sandol، أحد كبار المتخصصين الأمريكان في هذا المجال، بأن عملية الصراع هي "ظاهرة دينامية، وهي وضع (Situation) يحاول فيه طرفان على الأقل وممثلوهما تحقيق أهداف غير متفق عليها ضمن إطار مفاهيمهم ومعتقداتهم من خلال إضعاف – بشكل مباشر أو غير مباشر – قدرات الآخر على تحقيق أهدافه[١]"، بينما يشير أحد كبار المتخصصين في مجال دراسات السلم والصراع، وهو السويدي بيتر فالنستاين، إلى أن الصراع هو "وضع اجتماعي يحاول فيه طرفان على الأقل، وفي نفس الوقت، الحصول على نفس الموارد المادية أو غير المادية، وتكون هذه الموارد غير كافية لارضاء (Satisfy) هذه الأطراف بشكل متزامن (Simultaneously)[٢]". وبهذا المعنى فإن الصراع يشمل العناصر التالية[٣]:

١- وجود أكثر من طرف.

٢- لابد من وجود عدم اتفاق أو تنافس بين هذه الأطراف على شيء ما، أي لا بد من وجود قضية ما، وكذلك حالة من التنافر أو عدم التوافق (Incompatibility).

٣- لا بد من وجود عنصر الندرة أو القلة (Element of Scarcity).

في الجذور العربية لكلمة صراع تشير بعض معاجم اللغة العربية إلى عبارة (تصارع الرجلان)، أي حاول كل منهما أن يصرع الآخر[٤]، وهي بهذا المعنى تشير إلى عملية تفاعل بين طرفين يحاول أحدهما التحكم والسيطرة على عملية التفاعل (الصراع) لتحقيق غايات أو نتائج معينة.

وهناك من يستخدم كلمة نزاع (Dispute) في الحديث عن الصراع (Conflict)، إلا أن الكثير من الباحثين يعتبرون أن مفهوم الصراع أعقد من مفهوم النزاع، وأن النزاع هو مستوى من مستويات الصراع. ويشير بيتر فالنستاين Peter Wallensteen إلى أن النزاع هو أدنى مرتبة في مراتب الصراع[٥]. وعموما، فإن مفهوم الصراع من حيث الجوهر هو عملية تفاعل بين طرفين أو اكثر للتحكم والسيطرة، أو توجيه نتائج التفاعل بما يحقق المصالح أو الأهداف المرجوة لأطراف الصراع، أو على الأقل، تقليص حجم الأضرار والخسائر الناتجة عن عملية الصراع من قبل الأطراف المتصارعة.

مفهوم الصراعات الأهلية/ الداخلية
(Internal Conflict/Intra-state Conflict)

إن الأدبيات الأجنبية في مجال دراسات الصراع والسلام تعاملت مع مفهوم الصراعات الأهلية، أو الحرب الداخلية، بعدة مصطلحات، ومنها:

(Internal Conflict; Intra-state Conflict; Civil War)، وبالرغم من وجود بعض التباين الجزئي بين هذه المصطلحات، إلا أنها من حيث الجوهر تحمل مضموناً واحداً.

وقد تبلور مفهوم الحرب الداخلية (Internal War)[٦] في الستينات على يد العالم Harry Eckstein ولكن استخدامه لأول مرة كان في القرن التاسع عشر ليميز الحرب الداخلية عن الحرب الخارجية.

هناك في الوقت المعاصر معنيان في التعامل مع مفهوم الصراعات الأهلية، أحدهما واسع أو موسع (Broad)، وهو يرتبط بكل أشكال العنف الداخلي، مثل الكفاح أو العنف السياسي، أو يترادف معها، والآخر محدود أو ضيق (Narrow)، وهو مرتبط، أو محدد، بالصراع فقط. وبالنسبة للمعنى الواسع الذي استخدم من قبل Eckstein فقد كان يعني: "هو محاولة لتغيير السياسات الحكومية، أو القادة أو الحكام، أو المنظمات من خلال العنف أو التهديد بالعنف"[٧]، وبهذا فالصراعات شكل من أشكال العنف السياسي (Political Violence). ويشمل هذا المفهوم الذي يطرحه Eckstein الثورات، وحروب العصابات، والاضطرابات، والإرهاب، والتمرد، والصراعات الآيديولوجية المسلحة، الانقلابات. والحروب الأهلية عادة تتضمن مجموعة من أشكال العنف، ولكن في نفس الوقت ونفس الإقليم.

أما المفهوم الأكثر تحديداً، أو الأضيق، للحرب الداخلية، فهو يرتبط أو يلتصق بالصراع فقط، وبهذا الإطار أو المعنى يتم تعريف الحرب الداخلية بأنها هي الصراع الواسع المدى (Large in Scale)، والمنظم (Organized) الذي يعكس انقسامات جوهرية داخل المجتمع، بحيث أن "كل البنية الأساسية للنظام السياسي (هيكلية السلطة وبنيتها، التضامن، الثقافة، الموارد) تنقسم إلى قسمين منفصلين[٨]".

ويعرف البعض الحرب الأهلية أو الصراع الداخلي بأنها تعني "النزاع السياسي العنيف، أو ذا القابلية لان يكون عنيفاً، ضمن إطار بيئة داخلية أو محلية، وليس ضمن إطار أنظمة [إقليمية أو دولية]، وهو عنف مسلح، أو قابل أن يصبح عنفاً مسلحاً، ضمن حدود الدولة الواحدة"[٩].

يشير أحد المتخصصين في مجال دراسات الصراع والسلام إلى أن الصراعات الأهلية هي "حالة تنافر وعدم اتفاق (Incompatibility) بين حكومة دولة وطرف واحد على الأقل محدد (Identifiable) ومنظم (Organized) في داخل تلك

الدولة . . ."[١٠].

ومن الفروق الواضحة بين التعريفين الاخيرين أن الأول يعتبر أن الصراع يتمثل في عنف داخل حدود الدولة الواحدة بغض النظر عن أطراف الصراع، وهو ما قد يحصل في الدولة الضعيفة[١١]، بينما التعريف الآخر يتوافق مع الأول من حيث اعتبار أن الصراع هو داخل الدولة الواحدة، ولكن أحد أطرافه هو السلطة والآخر هو طرف محلي ثان.

وهذه التعريفات تشمل، أو تعبر عن، نماذج أو أشكال متعددة من الصراعات الأهلية مثل: الصراع المسلح بين القادة للسيطرة على السلطة، سواء أكانوا عسكريين أم مدنيين، والصراع العرقي أو الإثني المسلح، والتحديات لسيادة الدولة من قبل عصابات الإجرام المنظم، والصراع الآيديولوجي المسلح، والثورات، والعمليات الإرهابية.

أنواع أو أصناف(Forms/Types) الصراعات الداخلية

إن العديد من أدبيات الصراع ودراساته تشير إلى نوعين أساسيين مختلفين للصراعات الداخلية (Internal Conflict) من حيث الشكل العام، وهما[١٢]:

النوع الأول : الصراع التلقائي، محدود النطاق، غير المنظم (Spontaneous, Small-scale and Disorganized Conflict).

ومثاله: الاضطرابات (Riots)، والصدامات (Clashes)، والمظاهرات الاحتجاجية (Demonstrations).

النوع الثاني: الصراع واسع النطاق، المنظم، المسبب لقتلى وضحايا بشكل أكبر (Large-scale, Organized and more Deadly Conflicts). ومثاله: حرب العصابات (Guerrilla War)، وما يسمى بالحروب الأهلية، التي سميت لأول مرة من قبل Tanter عام ١٩٦٥ بالحرب الداخلية، غير أن فترة الثمانينات أظهرت تراجعاً واضحاً في هذه التسمية، وتم التوجه نحو الاستخدام الضيق الذي يشمل الصراعات السياسية القاتلة أو المميته (Deadly Political Conflicts) مثل الثورات، وحروب العصابات، والحملات الإرهابية الداخلية.

كما أن مستويات العنف (Level of Violence) للصراعات الأهلية تتراوح ما بين الحملات الإرهابية البسيطة وحرب الإبادة للمدنيين على يد الأطراف المتحاربة.

أهمية الحرب الأهلية وخطورتها[١٣]

إن أهمية الحرب الأهلية تظهر من خلال خطورتها، فهي مهمة للأسباب التالية :

١. إن الحرب الأهلية تتسع وتمتد (Widespread).
٢. إنها تسبب معاناة هائلة بجميع أشكالها الاجتماعية والاقتصادية والأمنية.
٣. إنها تؤثر على الدول المجاورة على المستوى الإنساني (لاجئين)، أو على المستوى العسكري والاقتصادي والسياسي، مما يؤدي إلى تورطها في كثير من الأحيان بشكل مباشر أو غير مباشر، وبالتالي:
٤. تؤدي إلى تهديد الاستقرار الإقليمي.
٥. تؤثر غالباً على مصالح القوى والمنظمات الدولية، وهو ما يدفع إلى
٦. تدخل الأطراف الخارجية.

ويشير أحد أهم الباحثين Eckstein في مجال دراسات الحروب الأهلية إلى:

ان الشيء المشترك الملحوظ في الحروب الأهلية هو أنها تنمو أو تتطور إلى شكل أو نموذج (Pattern) من المنافسة السياسية من خلال استخدام القوة أو العنف (Force)[١٤].

أهم الفروق بين الصراعات الأهلية (Internal Conflict) وصراعات الدول (Inter-state Conflict)

يمكن تلخيص أهم الفروق بما يلي :

* إن الأطراف الرئيسية (Primary Parties) في الصراعات الأهلية هي إما حكومة مع طرف محلي، أو أطراف محليين، في دولة واحدة، وتكون الدول المجاورة غالباً أطرافاً مساندة (Secondary parties)، بينما في الصراعات بين الدول تكون الأطراف الرئيسية للصراع هي الدول، وغالباً الدول المتجاورة.
* إن منطقة الصراعات الأهلية الداخلية في الغالب لا تحتوي حدوداً جغرافية معينة (Frontline)، فجميع حدود الدولة تكون غالباً هي حدود أو منطقة الصراعات الأهلية، بينما في الصراعات بين الدول فتكون حدود الصراع غالباً هي منطقة "الحدود الجغرافية" (Borders).
* إن مقاتلي أو جنود الصراعات الأهلية هم عادة من العسكريين والمدنيين، بينما الحروب بين الدول فتكون عادة بين قوات عسكرية نظامية.
* تشير العديد من إحصائيات الصراعات المسلحة ودراساتها إلى أن معظم الصراعات الأهلية التي تمت تسويتها كانت غالباً نتيجة تحقق نصر أو هزيمة (Zero-Sum game) بشكل أكبر بكثير من الصراعات التي تمت تسويتها بين الدول، وذلك خلال حقبة الحرب الباردة أو حقبة الصراع الآيديولوجي. أما في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، فإن تسوية الصراعات الأهلية أصبحت تتجه بشكل أكبر نحو المفاوضات والمساومات على اعتبار أن هذه الصراعات الأهلية تعود إلى انحراف العملية السياسية في المجتمع "Normal political process gone bad"[١٥] وليس إلى صراعات آيديولوجية.

إن الحديث عن الصراعات الأهلية عموماً يتطلب الإشارة إلى ماهية (أو مفهوم) تسوية الصراعات /فض المنازعات (Conflict Resolution)، إذ أن تسوية الصراعات ترتبط بوجود صراع، وبالتالي فلا بد من وجود طرق لحل الصراع أو التعايش معه. ومن هنا فإن البعض يعرف تسوية الصراعات/ فض المنازعات بأنها "عملية اتفاق طواعية ورسمية بين الأطراف الأساسية للصراع إما لحل (Dissolve) حالة عدم التوافق أو التنافر (Incompatibility)، أو التعايش معها بدون اللجوء إلى العنف المسلح "[١٦]. لكن الدخول في عملية تسوية الصراعات يتطلب التعرف على أهم الشروط وطبيعة الظروف التي تدفع بالصراعات الأهلية إلى الانتقال (أو الدخول) إلى مرحلة عملية تسوية الصراعات، حيث أن هذه الظروف أو الشروط هي التي تدفع إلى ما يسمى مرحلة (أو نقطة) "النضج أو الاستواء" (Ripe Moment)، وهي النقطة التي تبدأ فيها الأطراف المتصارعة التفكير في الدخول في عملية تسوية للصراع الذي تعيشه. وترتبط مرحلة "النضج أو الاستواء" بعوامل أساسية منها:

مدى كثافة (Intensity) الصراع، وتوفر بديل للصراع قابل للتطبيق والحياة، وتوازنات علاقات القوة بين أطراف الصراع. وتشير نفس الدراسات بتفاصيل اكبر إلى أن الصراع يصبح قابلاً للدخول في لحظة التسوية بتوفر شروط ثلاثة[١٧]:

١- تحقق الدخول في "أزمة الألم أو المعاناة المتبادلة"(Mutual Hurting Stalemate)، أي بمعنى أن كل طرف من أطراف الصراع يكون قد وصل إلى قناعة بعدم إمكانية تحقيق حل أحادي (أي من طرف واحد)، وان الطريق مسدود لذلك، وان الاستمرار في الحرب سيترتب عليه نهاية مكلفة قاتلة وبدون أي احتمال للتحسن، أو انتقال إلى وضع اكثر عنفاً وسوءاً.

٢- وجود (أو توفر) اعتقاد لدى أطراف الصراع بإمكانية وجود حل "لأزمة المعاناة المتبادلة"، وذلك في ضوء وجود قناعة بان الحل الأحادي غير ممكن، وبالتالي يجب على الأطراف المتصارعة أن تعتبر احتمال وجود بديل بمثابة مسار ثان (أو آخر) مقبول لهذه الأطراف (Second Track Solution-)، (مثلاً قبول مسار التفاوض بدلاً من الحل العسكري).

٣- تغير الوضع على صعيد التوازن العسكري بين الأطراف المتصارعة على نحو يبدأ فيه الطرف الأكثر قوة (أو سيطرة) بالتراجع، والطرف الأقل قوة (أو غلبة) بالصعود وازدياد قوته وتأثيره.

ويمكننا بعد هذا المدخل النظري الانتقال إلى حالة الدراسة وتقسيم أسباب الصراعات الداخلية العربية ودوافعها (أو محركاتها) إلى مستويين: الأول، مستوى العوامل أو الأسباب الداخلية؛ والثاني، مستوى العوامل والأسباب الخارجية، إذ إن طبيعة أسباب الصراعات العربية وعواملها تشمل (أو تتداخل ضمن) عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، وأخيراً عوامل تتعلق بطبيعة تكوين الدولة (Structural Factors)، مثل التكوين الجغرافي لها أو للأقليات فيها.

وعلى صعيد حالة الدراسة سيتم تناول أسباب الصراعات ودوافعها كما يلي:

العوامل الداخلية المؤثرة في الصراعات الأهلية

١- «أزمة الشرعية» للسلطة السياسية الحاكمة

يغلب على السلطة السياسية الحاكمة في العالم العربي ضعف (أو هشاشة) الشرعية التي تستند عليها، فهي تعيش "أزمة شرعية"، إذ أن غالبية الأنظمة العربية لم تصل إلى السلطة بوسائل ديمقراطية حقيقية. لذا فإن انتماء الشعب للنظام السياسي محدود (أو هامشي) ويكاد ينحصر في الخوف أو المصالح الضيقة لبعض فئات الشعب. وغياب الشرعية يعني غياب أهم أسس الطبيعة الديمقراطية للسلطة السياسية. و بما أن فاقد الشيء لا يعطيه، فإن تعامل الأنظمة مع "التنوع" العرقي أو المذهبي أو الديني أو العشائري داخل الكيان أو الدولة العربية المعاصرة لم يكن ديمقراطياً، فكان التعامل مع قوى "التنوع" و "الأقلية" إما بالسلوك التسلطي، إن كانت رافضة لـ "شرعية النظام السياسي"، أو رافعاً لها إن كانت مناصرة ومؤيدة للنظام السياسي. وكلا الحالتين (أو الوضعين) كانا سبباً في الصراعات الداخلية. ففي الحالة الأولى، أدى السلوك التسلطي للنظام السياسي إلى اضطهاد "الأقلية"، لذا كانت ردة الفعل هي العنف والصراع مع النظام السياسي. أما في الحالة الثانية فقد حصلت "قوى التنوع" المؤيدة للنظام السياسي غير الديمقراطي على امتيازات خاصة على حساب بقية الشعب، مما أدى إلى خلق فجوة ولدت الأحقاد والعداء بين امتيازات "الأقلية" وعامة الشعب، وتطورت (أو قد تتطور) لاحقاً إلى علاقة تضاد في المصالح، وعلاقات صراع وعنف.

من ناحية أخرى، فإن الطبيعة الدكتاتورية/ التسلطية للنظام السياسي ذي "الشرعية" الهشة ترفض المشاركة الفاعلة للشعب أو للقوى السياسية في القرار. وعادة تميل الدكتاتورية إلى سلوك الإقصاء، وغالباً إلى القوة، وتميل إلى تقييد الحريات العامة، خاصة حرية الرأي والتعبير، في تعاملها مع القوى السياسية والشعبية. لذا كانت هذه الطبيعة التسلطية سبباً أساسياً في ردود فعل شعبية عنيفة ضد النظام السياسي. وفي

أحيان كثيرة كان السلاح و العنف هو الحكم في العلاقة ما بين السلطة السياسية المتسلطة وفئات (أو حركات) سياسية معارضة لسياسات النظام السياسي الحاكم وقراراته في بعض الدول العربية.

ومن هنا فإن غياب "الشرعية" للنظام السياسي نتيجة غياب دور (أو إرادة) الشعب بكل فئاته وطوائفه ومكوناته عن الاختيار الحر، لعب دوراً في توفير بيئة خصبة للصراعات ما بين السلطة السياسية من جهة، وطوائف (أو قوى) "التنوع" من جهة أخرى. ولو توافر الاختيار والقبول الحر لنشأ النظام السياسي "الشرعي" الذي يعترف الشعب به وبموقعه ومن طوائفه المختلفة كافة.

٢- "غربة" السلطة السياسية (النظام السياسي القطري) سياسياً وثقافياً عن محيطها الشعبي

المقصود بـ "غربة" السلطة السياسية هو التباعد (وربما التعارض) ما بين الانتماء الثقافي والآيديولوجي للشعب وللأمة والانتماء الثقافي والآيديولوجي للسلطة الحاكمة. فالشعب يغلب عليه الانتماء الحضاري العربي والإسلامي، في حين أن السلطة السياسية يغلب عليها "الانتماء الثقافي الغربي" على صعيد السلوك والممارسة، على الأقل. وكذلك فإن هذا التباعد أو التعارض ما بين الطرفين ثقافياً وآيديولوجياً تبعه "غربة سياسية"، فالشعب يرغب "بالإرادة السياسية المستقلة والحرة" للدولة، والنظام السياسي سار في سياسيات "التبعية" للقوى العظمى في فترة الحرب الباردة و ما بعدها. وهذه "الغربة" الثقافية الآيديولوجية والسياسية توافقت مع حالة الإحباط الشعبي العام من "فشل السلطة السياسية الحاكمة" في إدارة قضايا الوطن المحلية (تحقيق التنمية الشاملة، توفير الحريات، القضاء على الفقر والبطالة ... إلخ)، أو الفشل في قضايا الوطن الخارجية مثل قضية فلسطين.

ونتيجة هذه "الغربة والفشل" لم تعد [السلطة الحاكمة في عدد من الدول العربية] قادرة على تحصيل شرعيتها من الأمة أو الشعب، لذا لجأت إلى القوة المادية المجردة، وهو ما دفع إلى نزاعات مسلحة بينها وبين حركات معارضة داخلية مسلحة في عدد من الدول العربية.

٣- "الجهل" الديني والجهل بالتاريخ السياسي للمجتمع العرقي

الجهل هو عدو الإنسان والمجتمعات الإنسانية عموماً، وهو بالنسبة للعالم العربي ذي البيئة الإنسانية قوية الالتصاق والاعتزاز بثقافتها ودينها، والمليئة بالتنوع العرقي، سلاح (أو مصدر) أساسي للعنف. وكما هو معروف فإن الإسلام هو الدين السائد في العالم العربي، فالجهل في الدين الإسلامي، هذا الدين ذي الطبيعة الديناميكية والقوة الآيديولوجية ، تم التعامل معه بجهل في أسسه ومضامينه ومقاصده العامة، والابتعاد به عن العصر ومقتضياته، ووضعه في "غربة" و"عزلة" حضارية، على الرغم من أنه دين "الحوار" و"التعارف" و"الوسطية" و"العالمية"، أي الانفتاح الحضاري مع الآخر داخل المجتمع العربي أو خارجه. وبشكل آخر، فإن التعامل مع الإسلام بجهل، ووضعه في أطر ضيقة و"غربة" و"عزلة"، وغلقه عن عالم الاجتهاد في متغيرات العصر، وحصره في دائرة "الجمود" الفكري، وإبعاده عن طبيعته الوسطية يؤسس مناخاً للتشدد. ومن جهة أخرى، فإن "الجهل" التاريخي - السياسي، وضعف حركة "الوعي" بالتاريخ والسياسة من قبل أفراد (أو اتباع الكيانات) أدى إلى تعصب عرقي. فضعف حركة "الوعي" بالمغالطات التاريخية وتشويه الحقائق التي أحاطت بالكيانات العرقية أدى إلى تكوين ثقافي عرقي ذي طبيعة "مقهورة"، بالإضافة إلى أن ضعف "الوعي السياسي" بما تقوم به "النخب" أو الرموز السياسية للكيانات العرقية من "استغلال" لواقع الكيانات العرقية، بشكل يخدم مصالح "النخبة أو الرموز" السياسية للكيان العرقي، أدى إلى الشعور "بالظلم والقهر" من قبل الأقليات بشكل دفع إلى المزيد من التعصب العرقي[١٨].

والجهل "الديني" والجهل "التاريخي - السياسي" للمجتمع العرقي تزامن مع اضطهاد سياسي من قبل النظام السياسي، وفشل في إدارة الدولة وتحقيق التنمية للمجتمع العربي، مما ولد عنفاً وصراعات داخلية في عدد من الدول العربية.

٤- غياب العلاقة "التعاقدية" الواضحة والعادلة بين الدولة وطوائفها المختلفة

إن العديد من الدول العربية لديها صراعات داخلية بين السلطة السياسية من جهة، والأقليات العرقية أو الدينية من جهة أخرى، بسبب غياب علاقة "تعاقدية" واضحة وملزمة وفي نفس الوقت عادلة. والعلاقة التعاقدية قد تكون من خلال اتفاقيات أو معاهدات بين الطرفين، أو من خلال دستور يُعرِّف كل طرف بحقوقه وواجباته بشكل واضح دون إجحاف، مع وجود الآليات التي تلزم كل طرف بتطبيق بنود هذه العلاقة التعاقدية. فأحياناً قد تكون العلاقة التعاقدية واضحة ببنودها والتزاماتها، ولكن قد يوجد مماطلة، أو عدم التزام بهذه العلاقة التعاقدية أو بتطبيقها من أحد الطرفين لأسباب تتعلق بمتغيرات مستجدة محلية أو إقليمية أو دولية تغير أو تؤثر على مصالح النظام السياسي أو النخبة السياسية أو قيادات الأقليات. وربما تجربة العراق مع الأكراد أوضح مثال على ذلك رغم وجود علاقة تعاقدية بين السلطة السياسية والكيان الكردي العرقي تمثل في "حكم ذاتي"، إلا أن المستجدات التي خلقتها حرب الخليج الثانية أدت إلى عدم الالتزام بها. أما

تجربة السودان مع جنوبه فكانت في الغالب تتعلق بالاختلاف حول بنود العلاقة التعاقدية بين النظام السياسي والقوى الفاعلة داخل أقليات منطقة الجنوب السوداني.

وربما يضاف إلى غياب الوضوح أو الاتفاق على بنود العلاقة التعاقدية غياب البعد المؤسسي للعلاقة التعاقدية أحياناً، مما يجعلها غير مستمرة أو مستقرة بسبب "فردية" السلطة السياسية ومزاجياتها، أو بسبب تغير طبيعة النظام السياسي أو تغير الارتباطات "الخارجية" للقوى الفاعلة لدى العديد من الأقليات العرقية أو الدينية.

٥- التكوين القسري للدولة القطرية في العالم العربي (أزمة الدولة القطرية)

بعد انهيار الحكم العثماني للعالم العربي قامت قوى الاحتلال البريطانية والفرنسية بتقسيم وحدة العالم العربي إلى كيانات قطرية على أساس من اتفاقيات سايكس بيكو، وبالشكل المناسب لهذه القوى المحتلة. لذا فعملية نشوء هذه الكيانات القطرية العربية تمت بشكل غير طبيعي (أو قسري)، ولم يتم في غالب الأحيان جعل الحدود السياسية للدولة القطرية متجانسة مع الحدود الثقافية والاجتماعية، أو العرقية، أو القبلية والعشائرية؛ وبمعنى آخر فقد استقطبت الدولة القطرية مجتمعات غير متجانسة، بل متصارعة أحياناً عرقياً أو طائفياً أو عشائرياً أو مذهبياً. وهذا التكوين، أو النشوء القسري، لكيانات قطرية جعل الدول العربية القطرية في بعض الأحيان مهيأة "تلقائياً"، ومرتعاً خصباً، للصراعات عند توافر أجواء سياسية واجتماعية ـ اقتصادية مناسبة لذلك، مثل بعض العوامل التي أشير إليها سابقاً.

وهذا التكوين القسري للدولة القطرية يفتح المجال للحديث عن مدى فشل الدولة القطرية المعاصرة في أن تكون هوية ثقافية موحدة للأمة من جهة، وأن تلبي متطلبات الأمة واحتياجاتها من جهة ثانية، وأن تكون قادرة على أدائها وظيفتها السياسية والأمنية للأمة من جهة ثالثة. ويبدو أن هذه الجوانب الثلاثة جعلت الدولة القطرية في "حالة أزمة"، في حين كان هذا الوضع سبباً أساسياً (في المحيط الخارجي للعالم العربي) لسياسات اندماج، أو تكتل مجموعة من الدول القطرية لتطوير قدراتها ودورها وفاعليتها، كما هو الحال مع أوروبا، أو اتجاهها نحو التفكك إلى كيانات أضعف أو أكثر قطرية، ولكن أكثر التصاقا بالهوية الثقافية والحضارية للأمة، كما حدث على سبيل المثال مع تفكك يوغسلافيا ثقافياً ـ عرقياً، أو الاتحاد السوفيتي السابق. فهل تواجه الدولة القطرية العربية أحد الاتجاهين وبشكل قسري؟ سواء نتيجة صراعات داخلية، أو بسبب غياب السلطة المركزية، كما حدث مع الصومال مثلاً.

٦- دور "النخبة" Elite Politics في النظام السياسي والأقليات

من المعروف أن النخبة السياسية هي المركز الذي يستحوذ على القوة، أو مركز امتلاك القوة في الدولة أو النظام السياسي أو الأقلية. لذا فإن النخبة السياسية و طبيعة دورها كان عاملاً من العوامل الرئيسية التي كانت وما زالت تؤدي دوراً محورياً في خلق أو صنع الصراعات أو تسويتها. وكما يشير أحد الباحثين السياسيين حول أهمية النخبة ودورها فيقول "فالنخبة السياسية هي من النخبة المجتمعية بمثابة القلب من الجسد، ينبض فينمو الجسد بنبضه، ويتعثر فيهتز الكيان الاجتماعي والجسد السياسي في أحواله وفي مستويات أدائه.

إن النخبة السياسية، أو صفوة القوة السياسية، هي القاطرة التي تشد حركة التطور والتنمية إلى مساراتها المتنوعة، فإذا سلكت القاطرة مسارها الصحيح وتمتعت بقوة دفع مناسبة ازدهرت التنمية واستمر التطور. وربما يمكن القول إنه لا يختلف اثنان كثيراً حول أهمية دور النخب السياسية ومحوريته في حياة مجتمعاتنا العربية، ربما بدرجة تفوق مثيلتها في بلدان أخرى كثيرة في العالم المعاصر"[١٩].

وأهم أدوار النخبة، سواء السياسية أو العسكرية أو الثقافية، في الصراعات الداخلية العربية تتمثل بما يلي:

على صعيد الدولة أو النظام السياسي

– أدت النخبة السياسية أو العسكرية أحياناً دوراً في داخل بعض الدول العربية، على "غربة" الدولة سياسياً وثقافياً عن مجتمعاتها، حيث مارست دوراً في إيجاد طبقة ثقافية وسياسية "مستغربة" وبعيدة عن الطبيعة الثقافية والحضارية الذاتية للمجتمع العربي والإسلامي. وهذا أوجد فجوة أو بيئة "تضاد" و "نفور" ما بين السلطة السياسية الحاكمة وأفراد المجتمع ذي الارتباط العفوي والتلقائي مع حضارته العربية الإسلامية.

– هيمنة "فرديتها" و"مطامعها" السياسية والاقتصادية في بنية الدولة والنظام السياسي، مما أنتج فساداً مالياً وإدارياً وسياسياً يشكل "إحباطاً" و "فقراً" و"غياباً" للعدالة يقع على الشعب وفئاته المختلفة.

– تمثل هذه النخبة السياسية والعسكرية نقطة الارتكاز الأساسية للنظام السياسي الدكتاتوري، ولسلوكه التسلطي واضطهاده السياسي في بعض الدول العربية. وقد أشرنا سابقاً إلى أثر هذه النوعية من النظام السياسي في صنع الصراعات المحلية. كما لا يخفى على أحد أثر الاضطهاد السياسي للدولة ودوره في خلق البيئة المناسبة للعنف والتوتر السياسي داخل المجتمع العربي الواحد.

وعلى صعيد الأقليات الطائفية الدينية أو العرقية

– إن النخبة السياسية والثقافية للأقليات هي الأخرى تعد بمثابة قادة التوجيه والتأثير، أو النفوذ، في سلوك الأقلية السياسي. ومن هنا فإن طبيعة مواقفها وسلوكها كان يؤدي إلى "التعايش" أو "الصراع" ما بين الأقلية والدولة القطرية العربية التي تستقر فيها. وكان يغلب على هذه النخب السياسية والثقافية "الارتباط الخارجي" و"الولاءات الخارجية" و تنفيذ مصالح دول خارجية أو قوى دولية ، وفي أحيان كثيرة كانت هذه الدول ذات طبيعة عدائية لبعض النظم العربية الرافضة لمطامع هذه القوى الخارجية ومصالحها. وربما كانت هذه المطامع الخارجية على حساب المصلحة العامة للأقليات والدولة القطرية معاً. وكانت هذه الأجواء والارتباطات الخارجية والتنافسات تنعكس على شكل عنف وسلوك صراعي ما بين "الأقلية" و"دولة الأغلبية"، وربما كانت حالتا السودان والعراق هما من أكثر الأمثلة وضوحاً.

أخيراً، فإن نخب الأقلية أدت دوراً أساسياً في صياغة الرؤى الثقافية والسياسية، وأحياناً الدينية، لهذه الأقليات. وخلقت أحياناً أقليات مليئة بالشكوك والحذر ضد مجتمع الأغلبية بشكل تعززت فيه التفرقة الثقافية والسياسية وإعاقة عملية الاندماج السياسي والاجتماعي لهذه الأقليات ضمن الدولة القطرية. وبمعنى آخر، فقد أدت هذه النخبة أحياناً إلى خلق عزلة ثقافية سياسية ـ دينية، وبيئة عدائية ما بين مجتمع الأقلية ومجتمع الأكثرية. وهذه العزلة والبيئة العدائية تضافرت مع عدد من العوامل الداخلية الأخرى التي تم الإشارة إليها، خاصة الاضطهاد للنظام السياسي، في إيجاد مرتع خصب للصراعات الداخلية في بعض المجتمعات العربية.

وفي سياق العلاقة ما بين عاملي "أزمة الدولة القطرية" و"النخب السياسية" الحاكمة اللذين تم الحديث عنهما، يشير أحد الباحثين إلى تأثير ذلك بتعليقه حول ما يقال مثلاً، إن احتدام أزمة الدولة القطرية سوف يفضي إلى البحث عن مخرج "قومي"، وهي نتيجة تحتاج إلى مناقشة. فالمخرج قد يكون خارج النطاق العربي، ومن هنا فإن دراسة النخب العربية الحاكمة وأنماط سلوكها كما تبلورت في العقود الماضية، وارتباطاتها الفكرية والمصلحية بمراكز تقع خارج نطاق الوطن العربي، يبقى مسألة فائقة الأهمية، لأن نخبة حاكمة في بلد ما قد ترى المخرج من المأزق القطري متمثلاً في مزيد من الارتباط بالمركز العالمي [أمريكا] لأسباب محددة تراها[٢٠]. وهو ما يعني قيام النخبة السياسية الحاكمة بمزيد من "الإلحاق" أو "التبعية" للدولة القطرية بالعالم الغربي، مما يؤدي إلى مزيد من "غربة السلطة / أو النظام السياسي" عن محيطه الشعبي أو الداخلي. وقد تم التطرق إلى أثر ذلك في إحداث البيئة الخصبة للصراعات الداخلية العربية.

٧- وجود إشكاليات في الفكر العربي المعاصر

هناك عدد من الإشكاليات في طبيعة الفكر العربي المعاصر كانت في بعض الأحيان سبباً في حدوث نزاعات داخلية عربية وأحياناً عربية ـ عربية، ومن هذه الإشكاليات:

الإشكالية الأولى: غياب وجود "نظام حياة" أو "منظومة فكرية شاملة" لجوانب الحياة المختلفة، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية، مما فتح المجال أمام الأنظمة السياسية للبحث عن "أنظمة مستوردة" بعيدة عن دائرة الحضارة العربية الإسلامية لإدارة الحياة اليومية. وتراوحت هذه الأنظمة ما بين الاشتراكية أو الرأسمالية الغربية. وهو ما أدى إلى تناقضات آيديولوجية واجتماعية وسياسية داخل الكيان القطري الواحد تمحورت حولها تكتلات أو قوى سياسية معارضة "للسلطة"، فتحاربا معاً (مثل صراع الأحزاب الشيوعية مع بعض الأنظمة السياسية العربية)، أو معارضة قوى سياسية أخرى مثل (الأحزاب اليسارية مع الحركات الإسلامية).

الإشكالية الثانية: غياب "رؤية حضارية سياسية ـ اجتماعية" تجاه العلاقة مع الأقليات العرقية غير العربية. فالفكر العربي المعاصر رغم دخوله عالم ممارسة السلطة، ومواجهته لمشكلات الواقع وتحدياته (مثل مشكلات الأقليات غير العربية)، إلا أن الفكر السياسي العربي المعاصر ما زال يفتقر إلى رؤى منهجية نظرية أو فلسفية، و أسس فكرية حضارية واضحة ضمن مشروع نهضوي في كيفية التعامل مع مشكلة الأقليات. وأدى هذا القصور إلى تخبط في عالم الممارسة السياسية وفي السياسات العامة للدولة العربية تجاه هذه الأقليات، إذ تعاملت الأنظمة السياسية مع الأقليات غير العربية ضمن رؤى "أمنية" ورؤى ذاتية وآنية ارتبطت بمصلحة النظام السياسي، وليس بمصلحة الدولة برؤيتها الحضارية للعلاقات بين فئات المجتمع ووظائفه، وليس ضمن رؤى تتعلق بماهية علاقة الدولة مع الفرد والمجتمع، وطبيعة دور الدولة "العمراني" تجاه المجتمع. هذا الخلل جعل محور العلاقة بين النظام السياسي والأقليات غير العربية هو المحور الأمني، وليست العلاقة الحضارية، وولّد هذا المحور علاقة الشك والحذر والتشكيك في الولاء بين الطرفين، أو ارتبط بها، مما جعل عملية اندماج الأقليات عملية عسيرة، ووفر المرتع المناسب لبذور الصراع والخلاف والعنف في الدولة القطرية العربية التي تحتوي مجتمع "أقليات" عرقية غير عربية.

٨- غياب "الضابط الحضاري" عند الاختلاف

كما أشرنا في بداية هذه الدراسة، فإن "التعددية" في المجتمعات هي سمة إنسانية - سواء أكانت "تعددية" عرقية بأشكالها المختلفة من اللون أو الأصل أو الجنس والعرق ... إلخ، أو تعددية ثقافية، أو تعددية اجتماعية قبلية وعشائرية - يؤدي فيها اختلاف العادات والتقاليد والخصائص المحلية للشعوب دوراً أساسياً. كما أن هناك اختلافاً في الأديان، أو المذاهب في الدين الواحد. فالتعددية هي أصل في المجتمع الإنساني ومنها المجتمع العربي، حيث يقول سبحانه وتعالى "وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا". والسؤال المحوري هنا هو كيف نجعل من التعددية في المجتمع العربي وداخل الدولة القطرية "تنوعاً"؟ وكيف نجعل العلاقة بين فئات المجتمع وطوائفه وأعراقه المختلفة (في العالم العربي أو بين الحضارات) علاقة "تعارف" و "تعاون" (وتعاونوا على البر والتقوى)؟ بدلا من علاقة "هيمنة" أو "اضطهاد"، ومن ثم تطورها إلى علاقة "نزاع و صراع"؟[٢١]. وبشكل آخر كيف نجعل الاندماج لطوائف المجتمع وأعراقه المختلفة اندماجاً حضارياً وليس قسرياً؟ ومن هنا فإن مفهوم "الضابط الحضاري" هو السلوك الإيجابي تجاه التعددية، وبمعنى آخر، هو السلوك الحضاري عند الاختلاف مع "الآخر"، وجوهر هذا السلوك هو الاستعداد لـ "الاعتراف" و"القبول" بوجود الآخر، أو قبول التعايش مع "الاختلاف" الفكري أو السياسي أو العرقي أو الديني مع الآخر. وفي نفس الوقت، هو الوصول إلى حل الخلافات مع "الآخر" في المجتمع من خلال الوسائل السلمية، بدلاً من وسائل العنف والقوة المادية أو المسلحة. وفي الواقع، فإن غياب هذا "الضابط الحضاري" في علاقات طوائف المجتمع العرقية أو الدينية تجاه بعضها البعض في الدولة القطرية العربية، أو في علاقة الأقليات مع السلطة السياسية في الكيانات القطرية العربية، هو سبب أساسي في العديد من الصراعات المسلحة في عدد من الدول العربية.

وفي هذا السياق يمكن أن تطرح قضية هيمنة "الأقلية" على "الأغلبية" في بعض الكيانات القطرية العربية مع عجز هذه الأقلية، غالباً، عن الحصول على "شرعية" الأغلبية بالإرادة الحرة، وفي نفس الوقت، رفض هذه الأقلية أن تأخذ موقعها و"حجمها" الطبيعي ضمن فئات المجتمع وطوائفه المختلفة، مما يدفعها إلى استخدام "شرعية القوة" المادية للمحافظة على موقعها الاستثنائي. وفي المقابل، فإن "تجاهل أو استثناء" الأغلبية لحقوق الأقلية السياسية والثقافية، أو عدم "الاعتراف" بها أو اضطهادها، يدفعها إلى اللجوء إلى القوة المادية لرفع الظلم والحصول على حقوقها. وكلا الوضعين تسببا في نزاعات مسلحة في بعض الدول العربية.

العوامل أو الأسباب الخارجية المؤثرة في الصراعات الداخلية العربية

إن العوامل والدوافع الخارجية المؤثرة في الصراعات الأهلية تشمل البعدين (أو النظامين) الإقليمي والدولي. وهما على ارتباط وثيق بالصراعات الأهلية. ففي غالب الأحيان، تكون الصراعات الأهلية داخل دولة معينة هي امتداد أو نتيجة للخلافات أو الصراعات الخارجية، وخاصة الإقليمية/ أو بين دول الجوار. أو بالعكس، بمعنى أن الصراعات الأهلية قد تكون سبباً في إحداث خلافات أو صراعات إقليمية أو بين دول الجوار. والبعد الإقليمي بوجه خاص ذو ارتباط وثيق بالصراعات الأهلية قد يصل إلى حد التدخل المباشر للدول. إن هذا التداخل الوثيق بين الصراعات الأهلية والبعد (أو النظام) الإقليمي يقوم على مستوى التأثير والتأثر (Effect)، والممارسة أو الفعل (Action). فعلى صعيد مستوى التأثير والتأثر، فإن الصراعات الأهلية تؤثر على دول الجوار الإقليمي من عدة جوانب، ومنها[٢٢]:

- البعد الإنساني: فالصراعات الأهلية مصدر رئيسي للهجرة السكانية وإحداث مشكلة اللاجئين لدول الجوار الإقليمي لمنطقة الصراع.
- البعد العسكري والأمني: فالصراعات الأهلية تخلق تهديداً للأمن الوطني لدول الجوار الإقليمي. وكما ذكرنا سابقاً فقد تكون سبباً في حدوث حروب بين دول الجوار الإقليمي نتيجة طبيعة علاقاتها مع أطراف الصراعات الأهلية. كما أن هناك تخوفاً دائماً لدى القيادات السياسية لدول الجوار الإقليمي من "عدوى Contagion " انتقال هذه الصراعات الأهلية إلى دولها.
- البعد الاقتصادي والاجتماعي: تؤثر الصراعات الأهلية تأثيراً سلبياً وبشكل جوهري على اقتصاد دول الإقليم في منطقة الصراعات الأهلية. فهذه الصراعات تلعب دوراً في خلق حالة الكساد الاقتصادي، وإبطاء حركة التنمية بجميع مجالاتها في هذه الدول، وتساهم بشكل كبير في زيادة البطالة والفقر.
- الاستقرار السياسي: إن الصراعات الأهلية تلعب دوراً كبيراً في خلق أجواء من الخلافات السياسية، وحالة من عدم الاستقرار السياسي بين دول الجوار الإقليمي نتيجة تضارب المصالح والمواقف. كما إن البيئة الداخلية، خاصة السياسية والشعبية لدول الجوار الإقليمي، ترتبط عادة بعلاقات اجتماعية ومصالح اقتصادية وسياسية مع أية دولة مجاورة، خاصة إذا كانت هناك امتدادات أو إرتباطات عرقية أو دينية على شكل أقليات بين منطقة الصراعات الأهلية وبعض دول الجوار الإقليمي لمنطقة الصراع، مما ينعكس أحياناً في خلافات وعدم استقرار سياسي داخلي

عندما يكون هناك عدم توافق أو انسجام ما بين موقف القوى الشعبية والسياسية والموقف الرسمي للدولة تجاه هذا الصراع الإقليمي في الدولة المجاورة.

إن مستوى التأثر (Effect) هذا يدفع غالباً الدول الخارجية (الدولية عموماً والإقليمية خصوصاً) إلى مستوى الفعل (Action) للتدخل وممارسة دور فاعل في توجيه مسيرة هذه الصراعات الداخلية، وقد يكون هذا الدور على شكل تصعيد (Escalation) لهذه الصراعات الأهلية، أو تهدئتها، تبعاً لمصالح هذه القوى الخارجية واعتباراتها. وإن هذا الفعل من قبل القوى الإقليمية والدولية يهدف إلى المحافظة على (أو زيادة) تفوق هذه القوى في منطقة (أو إقليم) الصراع، أو مقاومة نفوذ الآخرين فيها. يضاف إلى ذلك تشتيت الآثار السلبية (Diffusion effects) لهذه الصراعات ومنعها من الوصول إليها.

والأمر لا يختلف عند الحديث عن دور العوامل الخارجية والصراعات الداخلية في العالم العربي. فالعوامل الخارجية، سواء الإقليمية أو الدولية، كان، وما زال، لها دور قوي ومؤثر (أو فاعل) في الصراعات الداخلية العربية، إلا أن نجاح هذه العوامل الخارجية في نمو الصراعات الداخلية العربية ما كان ليكون فاعلاً لولا وجود العوامل الداخلية للصراعات في الدول العربية. فالأصل هو قابلية البيئة الداخلية للتفاعل الإيجابي مع المؤثرات الخارجية، والاستثناء هو غير ذلك. ويمكن تلخيص أهم العوامل والأسباب (أو الدوافع) الخارجية المؤثرة في الصراعات الداخلية العربية بما يلي:

١- الإرث التاريخي السلبي لقوى الاستعمار في البيئة الداخلية العربية

من الناحية التاريخية، حاولت هذه القوى الاستعمارية التي احتلت العالم العربي خلق عزلة عدائية ثقافية ودينية ما بين الأقليات ومجتمع الأغلبية. فلا يخفى على أحد دور هذه القوى في صناعة "نخبة" ثقافية وسياسية، وصياغتها ضمن أنماط متجانسة مع هذه القوى لقيادة الدول أو المجتمعات العربية والأقليات العرقية والدينية، حيث أدت هذه النخبة، كما أشرنا سابقاً، دوراً محورياً في الصراعات الأهلية العربية. فالاستعمار كان يغذي الصراعات العنصرية والطائفية من جهة، ويخلق، من جهة ثانية، المغالطات التاريخية والثقافية بين طوائف المجتمع، وبشكل أخص بين "الأغلبية" و"الأقلية". ومن جهة ثالثة كان يعمل على خلق المكائد السياسية والأحقاد بين فئات المجتمع ليحافظ على بؤر الصراعات داخل الدولة العربية الواحدة، وكذلك بين الدول العربية. وهذا السلوك الاستعماري لتفتيت البيئة الداخلية العربية ما زالت مفرداته ومكوناته الثقافية والسياسية في بعض الدول العربية تمثل إرثاً حياً يوفر مرتعاً خصباً للصراعات الداخلية بالتزامن مع بقية العوامل الداخلية.

٢- اضطراب الأمن الإقليمي والصراعات العربية العربية

إن حالة عدم الاستقرار الأمني والسياسي الذي تعيش فيه منطقة العالم العربي والشرق الأوسط، كانت تؤدي دوراً واضحاً في تصاعد (أو تصعيد) الصراعات الداخلية العربية. فلا يخفى مثلاً أثر مشاكل تركيا وإيران مع الأكراد على أكراد العراق، وكذلك دور مشاكل إثيوبيا و إرتيريا وأوغندا على مشكلة جنوب السودان، والصراع العربي الإسرائيلي على بعض الصراعات الداخلية العربية، كما سنبين لاحقاً.

من جهة أخرى، فإن الصراعات بين الدول العربية كان لها نتائج سلبية حادة على الصراعات الداخلية العربية. ففي سياق "انعكاسات الصراعات العربية العربية، لا بد من الاعتراف بأن الصراعات استدرجت القوى الإقليمية والدولية للتدخل، فبرزت مسألة التدخل في الشؤون الداخلية"،[٢٣] مما أدى في أحيان كثيرة إلى "أقلمة" أو "تدويل" الصراعات الداخلية العربية، وما نتج عن ذلك من تعقيد في تسوية أو حل هذه الصراعات، وكذلك إطالة أمدها. والنتيجة، أن المصالح الدولية ومصالح القوى الخارجية الإقليمية تداخلت في كثير من الأحيان مع العديد من العوامل الداخلية والصراعات الأهلية العربية، مما جعل هذه الصراعات وسائل للقوى الخارجية لممارسة الضغط على القرار السياسي القطري العربي.

٣- التنافس بين القوى الدولية حول المزيد من الهيمنة والنفوذ في منطقة العالم العربي

إن منطقة العالم العربي ذات أهمية استراتيجية لمصالح القوى الدولية. لذا كان من الطبيعي أن تدخل هذه المنطقة ضمن المطامع الدولية، وبالتالي التنافس في السيطرة عليها من قبل هذه القوى، وألا تقبل هذه القوى بدور هامشي في أحداث هذه المنطقة وتطوراتها.

كان التنافس ما بين القوى الدولية، في مرحلة الحرب الباردة، حول المزيد من النفوذ والسيطرة في منطقة العالم العربي سبباً في كثير من الأحيان من أسباب الصراعات الداخلية في بعض الدول العربية. فكانت كل من القوتين العظميين آنذاك تدعم الصراع، أو تدفع إلى الصراع المسلح، بين قوى المعارضة المحلية ضد النظام والسلطة السياسية الموالية للقوى العظمى الأخرى. وبشكل خاص، فقد لجأت بعض القوى اليسارية المدعومة من الاتحاد السوفيتي في بعض الدول العربية إلى الصراع (أو إلى العنف المسلح) ضد بعض الأنظمة السياسية التي كانت مدعومة من قبل الولايات المتحدة أو الغرب عموماً، والعكس بالعكس. وهناك حالات عدة معروفة في هذا المجال.

أما في مرحلة ما بعد الحرب البادرة، فقد تراجع التنافس ما بين القوى الدولية حول النفوذ في المنطقة بشكل كبير مع سيطرة

القطبية الأحادية/ الولايات المتحدة على الساحة الدولية، إلا أن النظام أحادي القطبية أصبح هو يقوم بدعم الصراعات الأهلية في بعض الدول العربية التي لا تتسم أنظمتها السياسية الرسمية بتوافق مع السياسات الأمريكية في المنطقة. فمثلاً هناك دعم خارجي دولي (أمريكي) لقوى محلية في صراعها الداخلي مع أنظمة سياسية عربية غير متوافقة مع النسق الأمريكي الدولي، مثل حالة السودان والعراق.

٤- الدور الصهيوني والصراعات الداخلية العربية

إن الكيان الإسرائيلي، كما هو معروف، جسم غريب غُرِس في وسط الجسد العربي، وقد رفضته المناعة في هذا الجسد، وإن استمرار هذا الرفض يهدد وجوده وكيانه. ولكي يحمي نفسه من هذا التهديد، ويحافظ على وجوده وبقائه، بالإضافة إلى تحقيق المزيد من التوسع والأطماع، كان لا بد أن يحاول تحطيم هذا الجسد العربي وتفتيته لإضعاف مناعته ومقاومته للكيان الصهيوني. ومن هنا كانت مصالح الكيان الإسرائيلي ترتبط مع خلق الصراعات الداخلية (أو الأهلية) ودعمها في داخل الدول العربية من جهة، وكذلك بين الدول العربية بعضها البعض، من جهة اخرى.

ويلخص أحد الباحثين الإسرائيليين الرؤية الإسرائيلية لتركيبة المنطقة العربية واستراتيجية التعامل معها بقوله "الشرق الأوسط ليس سوى موزاييك شعوب وثقافات وأنظمة تحكم شعوباً ومجموعات غير راضية، إذا استطاعت إسرائيل الاتصال بهذه المجموعات كافة، المعادية للعروبة والإسلام، فإنها ستتمكن من تفتيت العالم الإسلامي قطعياً"[٢٤]. وهناك العديد من المشاريع الإسرائيلية والتصريحات الرسمية لمسؤولين إسرائيليين تحدثت (وتتحدث) عن استراتيجية التفتيت والتجزئة للعالمين العربي والإسلامي إلى دويلات صغيرة تقوم على أسس طائفية و عرقية[٢٥]، وخاصة في الثمانينات. ومن ذلك على سبيل المثال، آراء شارون في الثمانينيّات، خاصة عندما كان وزيراً للدفاع؛ إذ كان يدعو إلى الاتصال بالأقليات لتفتيت الدول العربية وتقسيمها[٢٦].

وفي ضوء هذه الاستراتيجية والغاية، فإن إسرائيل أدت دوراً واضحاً في تقديم الدعم اللوجستي والعسكري لأقليات طائفية / دينية وعرقية في بعض الدول العربية لتعزيز دورها في نزاعها وصراعها مع الدولة المركزية العربية، أو ضد قوى سياسية معارضة للوجود الإسرائيلي، وكان لهذا الدعم دور مؤثر في استنزاف الدولةوتفتيتها. ومن أمثلة هذا الدور الإسرائيلي، دعم بعض القوى المعارضة بالسلاح والمعلومات، سواء في لبنان أو السودان أو العراق،[٢٧] وذلك في مراحل زمنية مختلفة.

لا شك أن هذا الدور والطروحات الإسرائيلية تفاوتت من حيث الشدة والتأثير تبعاً للمتغيرات الإقليمية والدولية، وخاصة في مرحلة ما قبل حرب الخليج الثانية وأوسلو وما بعدهما وانتهاء الحرب الباردة، وكذلك تبعاً لطبيعة القوى السياسية الإسرائيلية الحاكمة ما بين اليمين واليسار الإسرائيلي. لكن هذا التفاوت لم يكن يعني غياب هذه الطروحات والممارسات تماماً عن البيئة العربية. فقد يخبو أو يهدأ هذا الدور أو الممارسات الإسرائيلية في مجال دعم الصراعات الداخلية المسلحة تبعاً للمتغيرات والظروف المذكورة أعلاه، وتبعاً لطبيعة ظروف القوى المتصارعة داخل بعض الدول العربية.

الخاتمة

إن هذه الأسباب والدوافع التي تطرقنا إليها تؤكد بكل وضوح أن هناك حاجة إلى "التصالح" ما بين "النظام السياسي" العربي و"المجتمع الداخلي"، أو مكونات "الدولة" العربية مع ذاتها، على أسس من حرية الإرادة والاختيار والمشاركة في القرار، وذلك حتى يتم إيجاد البيئة الوقائية المقاومة لمسببات الصراعات الداخلية والخارجية. وإضافة إلى ذلك، هناك حاجة إلى "القبول" أو "الاعتراف" بالآخر، وبالتالي اعتماد آلية "الحوار" وسيلة لفض المنازعات أو الصراعات الداخلية العربية. كما أن هناك حاجة (أو ضرورة) للتفكير في أجواء "للإنذار المبكر" التي تساعد على استكشاف أية أسباب أو محركات للصراعات قبل تفاعلها أو تطورها إلى مراحل تؤدي بها إلى السلوك العنيف.

وأخيرا، فإن أية محاولة لاستئصال أسباب الصراعات الداخلية العربية ودوافعها بعيداً عن التعاون والتضامن العربي، والشعور بوحدانية الأمن القومي العربي، ستبقي على محركات الصراع التي ستمتد، في الوقت نفسه، لتطال معظم أفراد العائلة العربية. ■

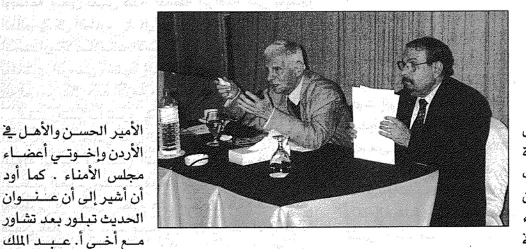
المراجع

(1) Dennis J. D. Sandol, "An Analytical Research Agenda for Conflict and Conflict Resolution" in Dennis J.D. Sandol and Hugo Van der Merew (eds.) Conflict Resolution :Theory and Practice;Integration and Application, Manchester University Press ,1993, p.6.
(2) Peter Wallensteen , "Understanding Conflict Resolution: A Framework" in Peter Wallensteen (ed.) Peace Research : Achievements and Challenges , Boulder : Westview Press. 1988. p. 120.
(3) Thomas Ohslon , Power Politics and Peace Studies : Intra-state Conflict Resolution in Southern Africa, Department of Peace and Conflict Research , Uppsala University 1998, p 32.
(٤) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠، الجزء الثاني، ص ٥١٥.
(5) Peter Wallesteen, Conflict Resolution Program 2000, Uppsala University, Uppsalle, Sweden, 2000.
(٦) أنظر حول تفاصيل ذلك في:
Ted R .Gurr and Jeffrey I. Ross, "Internal War", in World Encyclopedia of Peace, Oceana Publications , Inc., New York & Seoul Press, Seoul, pp. 49-50.
(٧) وذلك من خلال كتابه:
Eckstein, ed. Internal War : Problems and Approaches, Free Press of Glencoe, New York ,1964.
(8) James Rosenau (ed.) International Aspects of Civil Strife, Princeton University, Princeton ,New Jersey, 1964. p. 14.
(9) Michael Brown , "Introduction" in Michael Brown (ed.) International Dimensions of Internal Conflict , CSIA Studies in International Security, MIT Press, Cambridge USA,1996, p.1.
(10) Thomas Ohslon , op.cit ,pp. 32-33.
(١١) البعض يحدد معايير الدولة الضعيفة بما يلي: تعاني عجزاً في الشرعية السياسية، وتعاني ضعفاً في الحدود السياسية المناسبة أو المعقولة، وأخيراً، عجزاً في قدرة المؤسسات السياسية على ممارسة السيطرة على الأراضي الخاضعة لاشرافها.
Michael Brown , op.cit., p 13 .
(١٢) انظر على سبيل المثال:
Ted R.Gurr and Jeffrey I.Ross, op.cit., p. 50 .
(١٣) أنظر لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة:
Michael Brown , op.cit., pp. 3-11.
(14) Eckstien , op.cit., pp. 28-29.
(١٥) أنظر على سبيل المثال:
William Zartman ed. Elusive Peace: Negotiating and End to Civil Wars, The Brookings Institution, Washington , D.C,1995, pp.. 332-333, and p. 3.
(16) Peter Wallensteen , op.cit., pp. 123-125.
(17) William Zartman , Ripe for Resolution: Conflict and Intervention Africa , Oxford University Press , New York , 1989, pp. 266-273 .
(١٨) حول قضايا الاقليات وطبيعة مطالبها انظر الدراسة القيمة: محمد عاشور مهدي، التعددية الأثنية: إدارة الصراعات وإستراتيجيات التسوية، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان/الأردن، سبتمبر ٢٠٠٢ .
(١٩) علي الصاوي (محرر)، النخبة السياسية في العالم العربي، مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية، جامعة القاهرة، ١٩٩٦، ص ٧.
(٢٠) أحمد يوسف أحمد، محاضرة ألقيت في منتدى عبد الحميد شومان بعنوان: النظام العربي وآفاق المستقبل، عمان ، بتاريخ ٢٠٠١/٥/٧.
(٢١) انظر الدراسة القيمة حول هذه النقطة في أحمد صدقي الدجاني، "العرب ودائرة الحضارة الإسلامية"، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت شباط ٢٠٠٠، ص ١٥–٢٨.
(٢٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:
Michael Brown, *op.cit.*, pp. 26-23.
(٢٣) عدنان السيد حسين، عدنان السيد حسين (منسق) وآخرون، النزاعات الأهلية العربية:العوامل الداخلية والخارجية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص ١٩٨ .
(٢٤) جونثان رندل، حرب الألف سنة حتى آخر مسيحي: أمراء الحرب المسيحيون والمغامرة الإسرائيلية في لبنان، ترجمة بشار رضا، العهد للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص ١٥٥.
(٢٥) انظر على سبيل المثال أودينون، خطة إسرائيل في الثمانينات. نشرت بالعربية في مجلة الثقافة العالمية، العدد السابع، السنة الثانية ١٩٨٢.
(٢٦) لتعرف آراء شارون حول مشروع تفتيت المنطقة بما يمهد للتوسع الإسرائيلي انظر، ساسين عساف، "الصهيونية والصراعات الأهلية" في عدنان السيد حسين (محرر)، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٤– ١٥٥ .
(٢٧) لمزيد من التفاصيل حول هذا الدعم الإسرائيلي لهذه الأقليات انظر: ساسين عساف، المرجع نفسه، ص ١٥٨–١٨٠ .

-٢-

دور الأمة الحضاري في عالم مضطرب*

د. أحمد صدقي الدجاني**



أعرب عن جزيل شكري لهذه الدعوة الكريمة. وكنت شُرفت هذا الأسبوع بدعوة من منتدى شومان لإلقاء محاضرة عنوانها «في مواجهة الظروف الراهنة». وقد اغتنيت بما تلاها من مناقشة وتعقيبات. كما برزت في لقاء آخر هذا الأسبوع في نادي الروتاري تساؤلات عدة حول الموضوع نفسه. أذكر هذا لأني أتطلع اليوم إلى قطف ثمار هذا اللقاء من خلال الحوار الذي يعقب ما أطرحه.

حين تشتد الأزمات وتلتبس الرؤية وتزوغ الأبصار وتبلغ القلوب الحناجر، يستشعر المرء حاجته ماسة الى التواصل مع العقول والأرواح لأن ذلك هو السبيل الوحيد لبلورة الرؤية الصحيحة، وللخروج من ضغط شعور بالإحباط تحاول قوى الهيمنة الدولية أن تفرضه علينا.

أحب أن أستذكر دور هذا المنتدى وأخي رئيسه سمو الأمير الحسن والأهل في الأردن وإخوتي أعضاء مجلس الأمناء . كما أود أن أشير إلى أن عنوان الحديث تبلور بعد تشاور مع أخي أ. عبد الملك الحمر. وقد حددت من خلال العنوان نقاطا ثلاثاً سوف أطرحها بإيجاز مع عدد من الاسئلة متطلعا إلى أجوبة عليها.

إن لنا ونحن نقدم رؤيتنا وقراءاتنا للدور الحضاري لأمتنا أن نستذكر العديد من الندوات التي عقدت في رحاب منتدى شومان ومؤسسة آل البيت، وإسهامات اللجنة الوطنية للثقافة وأكاديمية المملكة المغربية والعشرات من المحافل الأخرى في وطننا العربي. وأعتقد أن الفكر العربي قد قام بدوره خلال العقود الخمسة الماضية على الأقل، وأتحدث عنها بعين من شاهد وعاصر ذلك، وأقول إنه ساهم مساهمة فعلية في القضايا التي تشغل الإنسان

* اللقاء الشهري رقم (٢٠٠٣/٣)، بتاريخ ١٩ آذار/مارس ٢٠٠٣ [أنظر العدد (٢٠٩)، ص ٥٨].

** مفكر عربي؛ عضو مجلس أمناء المنتدى.



وتتعلق بحضارته في عالمنا المعاصر.

من وحي عنوان اللقاء أضع نقاطا ثلاثا أعالجها بإيجاز.

١- العالم المضطرب: هل هناك مزيد من الحديث عن أوضاعه ونحن نعيش هذه اللحظة الراهنة التي يعيشها العالم في كل أقطاره، في كل شعوبه وأممه، في كل دوائره الحضارية؟ علامات الاضطراب كثيرة. فإذا بدأنا بالمستوى الرسمي ونظرنا إلى حال النظام العالمي سنجد أنه لم يمر بمثل هذه الأزمة منذ تأسيسه عام ١٩٤٥.

لقد رأينا ما جرى في مجلس الأمن قبل العدوان الأمريكي البريطاني على العراق، ورأينا ما جرى لهذه الدولة الكبيرة (فرنسا) التي جاهرت بموقف اتجاه هذا النظام العالمي وشككت فيه. ومن البديهي أن العالم يضطرب إذا اختل النظام على مستوى القمة السياسية. فنحن فعلا أمام عالم مضطرب، ولعل هذا الاضطراب ينتهي بتشكيل نظام جديد أقرب إلى تمنيات الإنسان وطموحاته، لأن هذا العالم في نظامه الحالي الذي نحن فيه لم يكن في أحسن أحواله.

وإذا تتبعنا هذا العالم على صعيد شعوبه وما تعيشه من معاناة، سنجد أن كل التقارير والبحوث تتحدث عن الصدع القائم بين عالم غني وعالم فقير... تتحدث عن المعاناة التي تنجم عن ذلك، ومن أوجه المعاناة ما تفجر في هذا العالم خلال السنوات الخمسين الماضية من حروب إقليمية وحروب داخلية. وقد تناولت هذا الموضوع أكاديمية المملكة المغربية في دورة خريف ٢٠٠٢، وبحثت في أسباب هذه الحروب، وكيف ينفخ فيها، وما ينجم عنها من مقتل الملايين من بني البشر كما جرى بين القبائل في الدول الإفريقية.

والعالم في عصر الاتصال يشهد بالعين أمثلة كثيرة جداً على اضطراب هذا العالم، ويكفي أن ننظر لما يجري في وطننا الغالي فلسطين ... وما يجري على صعيد المقاومة للاحتلال والاستعمار الاستيطاني العنصري السرطاني، وأشدّد على هذين اللفظين الأخيرين. ولننظر كيف يتعامل مع هذه القضية على صعيد النظام العالمي، ثم كيف تقوم دولة كبرى بدعم أشد القرارات قسوة تجاه هذه المقاومة بغية حرمانها من اسمها ودمغها بالإرهاب، وكيف ترفض تلك الدولة رفضا باتا صدور أي قرار من مجلس الأمن يدين إسرائيل وفق الفصل السابع. وقد رأينا يوم أمس الوزير روبن كوك، وزير خارجية بريطانيا السابق، يتحدث كيف جرى التعامل مع مخالفة العراق لقرارات المجلس بدون أن يشير أحد إلى أن إسرائيل تخالف القانون ٢٤٢ منذ عام ١٩٦٧ ولم يحاسبها أحد على ذلك.

وكثيرة هي الأمثلة على العالم المضطرب. ومنها الأمراض التي سادت كالإيدز، وهو مثل على مرض من بين أمراض. ونشير أيضاً إلى كيفية التعامل مع واقع الأسرة والحياة شاهداً إضافياً للتدليل على رأينا حول هذا العالم المضطرب.

٢- الدور الحضاري: إذا كنا نتحدث عن دور حضاري، فما مفهوم هذا الدور وكيف نطرحه؟ أشير مرة أخرى إلى أن إسهامي هنا يغتني بالكثير من البحوث والندوات التي انتهت إلى طرح فكرة الدائرة الحضارية. وقد تابعنا في السنوات الماضية الطرح القائل بصراع الحضارات، وما تلاه من طرح شعار حوار الثقافات، وما طرح بعد ذلك حول ماهية هذه الحضارات، وهل هي متعددة أم أن هناك حضارة واحدة فقط في عالمنا. والاجتهاد الذي نتبناه يرى أن العالم يعيش فعلا في ظل عدد من الحضارات، والنقطة الأولى في طرحنا تقوم على تعددية الحضارة وليس وحدانية الحضارة.

ونحن دارسو التاريخ نعود إلى الجهود الكبيرة التي بذلت من أيام ابن خلدون في القديم مروراً بآراء توينبي وشبنكلر وغيرهما، وصولا إلى قسطنطين زريق في كتابه المتميز «في معركة الحضارة». ونصل من خلال ذلك إلى القول بوجود عدد من الحضارات. وبينما تحدث صامويل هنتنغتون عن سبع حضارات، وأشار إلى احتمال وجود ثامنة، وكان يعني بها الحضارة الإفريقية، فإننا نرى أنها موجودة فعلاً ولا يجوز إنكارها.

بالنسبة لحضارتنا العربية الإسلامية، هناك إجماع على أنها نبتت بفعل تعاون أمم وملل وأقوام، فكل ملل دائرتها ساهمت فيها وكذلك أقوامها. ولا ننسى إشعاعات المدارس المسيحية منذ القرن الأول الهجري في مراكزها المختلفة، ولا ننسى مساهمات فارس والهند حين تمت الفتوحات، ولا ننسى كيف أن هذا كله أوصل إلى بناء هذه

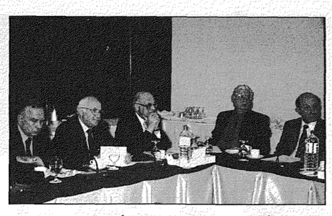


الحضارة التي حملت اسم الحضارة العربية الإسلامية. ولأن كل هذه الملل كانت مؤمنة بالله على طريقتها، فكانت صفة الإيمان أساسية فيها. أما كلمة العربية فقد طرحت لان هذه الحضارة اعتمدت في التعبير عن نفسها اللسان العربي، ويومها سمعنا كلمة البيروني الشهيرة في التعبير عن ذلك. والرأي الذي نطمئن إليه، بعد إعمال فكر وإمعان نظر، هو أن هناك اليوم ثماني حضارات يمكن التمييز بينها وتكشفها النظرة المحيطة، وتسود في كل منها خصائص بعينها. فهناك الحضارة الغربية بفرعيها الأوروبي والأمريكي الشمالي، والحضارة الأمريكية الجنوبية التي جاءت ثمرة تفاعل حضارة المستعمرين المستوطنين الغربية القادمين من شبه جزيرة أيبريا مع حضارة سكان البلاد الأصليين مع الحضارة الإفريقية المتأثرة بالحضارة الإسلامية، ونحن مع الرأي الذي يميزها عن الحضارة الغربية. وهناك الحضارة الصينية الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية في أقصى الشرق في آسيا، والحضارة الهندوكية في الهند، والحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية. وهناك الحضارة الإفريقية السائدة في جنوب الصحراء في قارة إفريقيا، والحضارة الإسلامية بفروعها في آسيا وإفريقيا.

إذاً نحن أمام ظاهرة تعدد الحضارات في عالمنا خلافا لما يقال بأن ثورة الاتصال وما رافقها من تقدم تقني وضعتا العالم في نطاق حضارة واحدة. ونحن نميل إلى أن هناك جامعا مشتركا بين الحضارات، وإلى أن الإنجاز الحضاري المشترك يعبر عنه بأشياء كثيرة تعم جميع الحضارات، ونحن نحترم ذلك، ولكن يبقى لكل حضارة خصوصيتها، وأبرز ما في الحضارة وخصوصيتها هي القيم التي تعبر عنها. وإذا كان تعدد الحضارات حقيقة، والعالم المضطرب حقيقة أخرى، فهل يحتاج عالمنا إلى وصفة حضارية لمعالجة هذا الاضطراب أو الخلل فيه؟ وهل يمكن أن نطمح بأن يكون لكل حضارة دورها الذي يتكامل مع الأخريات بحيث تسهم كل منها بدور حضاري؟ سؤال يلح علينا، وهو مطروح أيضاً في الدوائر الحضارية كافة.

٣ - **الأمة:** عندما نتحدث عن الانتماء نشير إلى تعدد دوائر الانتماء، ودوما نتحدث عن دائرتين تتكاملان مع الدائرة القطرية. وإذا كنا نسلم بأننا نعيش في رحاب واقع الدولة القطرية التي نشأت وفق تسلسل تاريخي معين، فإننا نجد أنفسنا أيضاً مشدودين إلى الدائرة القومية. فهناك دائرة وطن عربي، وثمة انشداد بين القوم بعضهم إلى بعض، ولذلك يجري الحديث عن أمة عربية. ثم هناك انشداد آخر إلى دائرة أوسع، هي دائرة الحضارة العربية الإسلامية التي تحدثنا عنها. وقبل أن نتحدث عن الدور الحضاري سنقف أمام مصطلحي «الأمة» و«العالم الإسلامي» اللذين يجري استخدامهما للتعبير عن هذه الدائرة.

لمصطلح «الأمة» معان متعددة. وبينما يميل البعض إلى أن يقصر استخدام «الأمة» على «الأمة القومية»، فإننا نرى استخدام المصطلح بكل المعاني التي جاءت في القرآن الكريم لكلمة الأمة، استمرارا لما كان عليه الحال في ظل الحضارة العربية الإسلامية على مدى ثلاثة عشر قرنا. وقد عني الفكر المعاصر بالوقوف أمام هذا المصطلح في مدرستيه القومية والإسلامية في منطقتنا، فضاقت هوة الخلاف حوله من خلال استحضار معانيه كلها وتحديد مدلول استخدامه. ومثل على هذا الوقوف ما قام به د. منظور الدين أحمد في كتابه «النظريات السياسية الاسلامية في العصر الحديث: النظرية والتطبيق» الذي أوضح أن للكلمة معان كثيرة في القرآن الكريم، وتتبع هذه المعاني في السورة المكية والسورة المدنية، وتحدث عن



مفهوم الأمة في القرآن، ونظرية الأمة، ونظرية العقد الاجتماعي، والأمة وأحاديث الرسول ﷺ، والأمة وفترة التكوين، ومفهوم الأمة بين الفقهاء والمفكرين المسلمين، والتفسيرات الحديثة لأمة، لينتهي إلى أن الأمة التي أسسها الرسول ﷺ هي أمة عالمية في شموليتها وهدفها لأن الإسلام جاء للناس كافة، وهو الدين الذي جاء به الأنبياء منذ بدء الخليقة.

أما مصطلح «العالم الإسلامي» فقد شاع استخدامه بعد صدور كتاب «حاضرالعالم الإسلامي» في العشرينات من القرن الماضي الذي تضمن تعليقات شكيب أرسلان على ماكتبه لوثروب ستودارد الأمريكي في كتابه «عالم الإسلام الجديد» ترجمة عجاج نويهض. وقد كتب جمال حمدان عن «العالم الإسلامي المعاصر» وفصل في البعد الجغرافي والانشداد إلى هذه الدائرة الحضارية التي يجري التعبير عنها بمناسبات كثيرة، منها هذه الوقفة السنوية في الحج.

الأمة إذاً موجودة، والبعد الروحي فيها قوي، فما هو دورها تجاه الدائرة الإنسانية الأوسع؟ وهل يمكن لأمتنا وسط كل هذه الضغوط، وفي ظل واقع مرير في عدد من جوانبه، وبخاصة جانبه السياسي الذي تبرز فيه الدول القطرية التي تحاول أن تتخلص من قيود وحدود فرضت عليها نتيجة مرحلة ما بعد الاستقلال والتحرير، هل يمكن الحديث عن أمة واحدة؟

بعضنا من موقع المنظور التاريخي ومن موقع الأمل والطموح يقول: نعم ممكن. وهذا معناه أن يكون لهذه الأمة دور حضاري. وهنا تثار عدة تساؤلات: ما هو مفهوم الدور الحضاري وماهيته في ظل هذا العالم المضطرب؟ وما الإسهام الذي يمكن أن نقدمه؟ وما هي وسائل أداء هذا الدور؟ وكيف يمكن التعبير عن هذا الدور الحضاري في الأمة كلها؟

بإيجاز شديد نقول بالنسبة للدور الحضاري: هناك إجماع على أن هذه الأمة إذا أرادت أن تنهض بدورها الحضاري، فإن عليها أن تلحق بالركب على صعيد العلم التقني، ولا يجوز أن تبقى الفجوة قائمة بهذه الصورة الحادة. فيا ترى كيف نستطيع أن نلحق بالركب؟ تتعدد الآراء، لكن المؤكد أن حاجتنا ماسة إلى سد فجوة التقنية هذه، وإن ذلك ممكن.

ثمة تساؤلات أخرى ملحة: هل يمكن لأمتنا أن تسهم على صعيد معالجة أزمة القيم التي يعاني منها هذا العالم المضطرب، لا سيما أن هذه الأزمة سببت إخلالا في العلاقة بين الإنسان وأمه الأرض، وسببت إخلالا بين الإنسان وأخيه الإنسان في العالم؟ وكيف يمكن لأمتنا أن تتجاوز الممارسات الخاطئة التي تحدث في ظل الدولة القطرية، خصوصاً وأن نظمنا تتهم في العالم أجمع بذلك؟ وها نحن نرى كيف تم تبرير الهجمة على العراق بتخليص الشعب من ذلك النظام. وكيف السبيل لتسود قيمنا وتطبق في دائرتنا الحضارية حتى نستطيع أن نطرحها في عالمنا؟ وهل التربة في عالمنا مهيأة لذلك؟

يكاد يكون هناك إجماع على أنه لم يحدث في تاريخ العالم المعاصر توق وشوق لهذه القيم مثلما نشهد في هذه اللحظة. وحين نقرأ نحن تلامذة التاريخ حال الغرب في مطلع القرن العشرين نجد هذا الأرق والتوق للقيم حقيقة، وقد أفرز عدداً من الفلاسفة رأيناهم بعد الحرب العالمية الثانية يتحدثون عن ذلك. ثم اشتدت الحاجة للقيم فبرزت بعض الظواهر ، ومن بينها ظاهرة «تطهر» أو صحوة روحية موجودة بقوة هنا وهناك. ترى، كيف نتعامل معها في أوساطنا؟ وأذكر أنه قد أتيح لبعضنا أن يلتقي بعدد من هؤلاء الذين يهتمون بهذه الصحوة في محافل دولية. وأنا لا أنسى ندوتين حضرتهما في رحاب اليونسكو في برشلونة عن الدين وثقافة السلام. وكم سعدت بأقطاب روحيين من التبت الهندوس إلى إفريقيا إلى أمريكا اللاتينية ، كلهم يتطلعون إلى هذه القيم. ترى ما قراءتنا لهذا العالم؟ وماذا يكون عليه إسهامنا في هذه العملية؟

أختم بأنه في هذه اللحظة الخاصة التي نعيشها، والتي يتوقع المرء فيها أحداثاً جساماً «أزفت الآزفة ليس لها من دون الله كاشفة» سيبقى يوم الخامس عشر من شباط/فبراير ٢٠٠٣ يوماً خاصاً في التاريخ الإنساني، حيث خرج عشرة ملايين يقولون كلمتهم وقد توافقوا على إدانة شن الحرب على العراق. وفي هذه اللحظة التاريخية يبقى من واجبنا نحن أهل الرأي والفكر أن نفكر ونفكر بإمعان واثقين بالإنسان وبمؤسساتنا العلمية المباركة. صحيح اننا قد نعاني، لكن مسيرة التقدم والحياة لعالم أفضل ستبقى سائرة بإذن الله. ■

أمانـــةُ الحســـَن

أمانةُ الحسن هيئةٌ خيْريّةٌ مسجَّلةٌ في المملكةِ المتّحدة
www.charity-commission.gov. uk
رقم الهيئة: ١٠٩٦٠٠٤

يجبُ أنْ لا يكونَ التّنوّعُ والوَحْدةُ غيْرَ مُنْسجميْن. ففي حين يُوْجدُ في العالَم ثقافاتٌ شتّى، فإنّها جميعاً ساهمتْ في العالَميّة؛ كما أنّ للقِيَمِ التي نشتركُ فيها اليوْم أساساً راسخاً في الكثير من التّقاليدِ والأعْراف المختلِفة. إلاّ أنّنا نواجِهُ في الوقتِ الرّاهن صِيَغاً متطرّفةً للاستقطاب عَبْرَ العالَم. فالانقسامات والشّقاقاتُ متعدّدة، وأوجهُ الظّلم واللاّإنصاف صارخة. كما أنّ الكثيرَ من القضايا والبؤر الكامنةِ للصّراعات متأصّلٌ في تصوّراتٍ خاطئة ومظاهرَ متعدّدةٍ من سوء الفَهْم إزاء «الآخر»؛ إلى جانبِ مزاعمَ تتعلّقُ بصِيَغ مقوْلبةٍ وأوْجهِ تَهْميش تنصرفُ إلى حِرْمان الشّعوبِ من التّمتّع بحرّيّاتِهم الأساسيّة وحقِّ الكرامةِ الإنسانيّة.

إنّ الجهودَ التي تهدفُ إلى ترويجِ الانْسجامِ الدّينيّ والعِرْقيّ، ومناهضةِ الفَقْرِ وعدمِ المساواة، والعملِ على جعلِ المشاركة ممكنةً من خلال التّربية والتّعليم والتّنمية، تُشكّلُ بِمُجْملِها الأهدافَ الرّئيسيّةَ التي تسعى أمانةُ الحسن إلى تحقيقِها. فيَتعيّنُ علينا أنْ نؤمِّنَ لأجيالِ المستقبَل آمالاً بنّاءة، ومصادرَ للإلهام، بأنّه من الممكن بناءُ عالَمٍ أفضل. وتتمحورُ هذه الضّرورةُ المعنويّة حول قاعدةٍ أخلاقيّة للفَهْمِ البشريّ. وإنّ ما يتطلّبُهُ الأمر هو إطارٌ عام لسياسةٍ تستهدفُ تحقيقَ التّفاعُلِ الإنسانيّ و«الوجود البَيْنيّ»؛ أي إقامة قاعدةٍ أخلاقيّةٍ شاملة للفَهْمِ البشريّ. وإنّ العملَ ضمنَ هذا الإطار يبدأ بإدراكِنا أنّه في تنوُّعِنا تكمنُ إمكانيّةُ الإغناءِ والإفادةِ المتبادَليْن.

الأهدافُ الرّئيسيّة

* ترويجُ أوجهِ النّشاط التي من شأنها العملُ على تحسين مستوى الفَهْم، والانسجامِ الدّينيّ والعِرْقيّ، بيْن المسلمين وغيْرِ المسلمين في طولِ العالَم وعرْضِه.
* تأمينُ المساعَداتِ الماليّة للتّعليم والرّعايةِ الصّحّيّة والتّخفيف من وطأةِ الفَقْر.
* القيام، على نحْوٍ فاعل، بتشجيعِ البحثِ العِلْميّ، والأعمالِ المتعلّقةِ بإجراءاتِ التّنميةِ في الأُردنّ وأماكنَ أخرى.
* نشرُ البحوث، والدّفْعُ بعجلةِ التّعليم بالتّعاون مَعَ مؤسّساتٍ أُخرى مماثِلة ضمنَ إطارِ العالمِ النّامي وعلى نطاقٍ دوليّ أيضاً.
* المساعدةُ في حمايةِ البيئة أو الحِفاظِ عليها.

* دعْمُ المقاصدِ والمنظّماتِ الخيريّةِ الأخرى حيثما يكونُ ذلك ملائماً.

المؤسّساتُ التي يُمكنُ دعمُها من خلالِ أمانةِ الحسن

مجلسُ الحسن
http://www.elhassan.org

المكتبُ الرسميّ للأمير الحسن بن طلال للإدارةِ وللدّراساتِ والبحوثِ الفكريّةِ والثّقافيّة؛ عمّان، الأُردنّ.

الجمعيّةُ العلميّةُ الملكيّة
http://www.rss.gov.jo

منظّمةٌ غيْرُ ربْحيّة مستقلّةٌ ماديًّا وإداريًّا. تهدفُ إلى إجراء البحوثِ العِلْميّةِ والتّكنولوجيّة والأعمالِ التّنمويّةِ المتعلّقةِ بعمليّةِ التّنمية في الأُردنّ، مَعَ تركيزٍ خاصّ على البحوثِ والخِدمات في مجالِ الصّناعة. كما تهدفُ إلى بثّ الوعْي ونشْرِه في الميادينِ العلميّةِ والتّكنولوجيّة، وإلى تزويدِ القِطاعيْن العامّ والخاصّ بالاستشاراتِ والخِدماتِ الفنّيّةِ المختصّة. كذلك تَسْعى إلى تطوير التّعاونِ العلميّ والتّكنولوجيّ مع المؤسّساتِ المماثلة داخلَ العالَم العربيّ ودوليًّا.

أُسّست الجمعيّةُ العلميّةُ الملكيّةُ عام ١٩٧٠.

منتدى الفكْرِ العربيّ
http://www.almuntada.org.jo

منظّمةٌ عربيّة فكريّة غيْرَ حكوميّة أُسّستْ عام ١٩٨١ في أعقاب مؤتمر القمّة العربيّ الحادي عشر بمبادرة من المفكّرين وصانعي القرار العرب، وفي مقدّمتهم الأميرُ الحسن. تسعى إلى بحث الحالة الرّاهنة في الوطن العربيّ وتشخيصِها، وإلى استشرافِ مستقبلِه، وصياغة الحلولِ العمليّةِ والخياراتِ الممكنة، عن طريق توفير منبرٍ حُرّ للحوار المفضي إلى بلورة فكر عربيّ مُعاصر نحو قضايا الوحدة، والتّنمية، والأمن القوميّ، والتّحرّر، والتّقدّم.

الأميرُ الحسن هو رئيسُ المنتدى وراعيه.

المَعْهَدُ الملكيّ للدّراسات الدّينيّة
http://www.riifs.org

يقومُ بإجراءِ دراساتٍ متعدّدةِ الاختصاصات وبمناقشاتٍ عقلانيّةٍ عن الدّينِ والقضايا الدّينيّة، مَعَ تركيزٍ خاص على المسيحيّةِ في المجتمعاتِ العربيّةِ والإسلاميّة. وقد وسّعَ المعهدُ اهتماماتِهِ مؤخراً لتشملَ كلّ القضايا المتعلّقةِ بالتّنوّعِ الدّينيّ والثّقافيّ والحضاريّ، إقليميًّا وعالَميًّا. ولهذا الغرَض، فإنّه يحتفظُ بعَلاقاتٍ حسنةٍ مَعَ معاهدَ أكاديميّةٍ مماثلة في مختلِفِ أنحاءِ العالَم. ويتضمّن عملُ المعهد إجراءَ البُحوثِ ونشْرَها؛ إضافةً إلى تنظيمِ المحاضراتِ والمؤتمراتِ وحلَقاتِ النّقاش.

أُسّسَ المعهدُ الملكيّ للدّراساتِ الدّينيّة تحت رعايةِ الأمير الحسن عام ١٩٩٤.

شُركاء في الإنسانيّة

هدفُ هذهِ المبادرةِ القيامُ بسلسلةٍ من الأنشطةِ التي ترمي إلى تحسينِ الفَهْم، وبناءِ عَلاقاتٍ إيجابيّة، وترويجِ الحوار، بين العالمِ الإسلاميّ والولاياتِ المتّحدةِ الأمريكيّة. وسيتمُّ تحقيقُ ذلك بغرْسِ إحساسٍ بالمصيرِ المشترَك وتحفيزِ شراكاتٍ متعدّدة تعكِسُ الاحترامَ المتبادَلَ والتزاماً بالحلّ الفوْريّ للمشكلاتِ من خلالِ شبكةٍ عالميّة.
شارك الأميرُ الحسن في تأسيس هذه المبادرة.

برلمانُ الثّقافات

أُنشئت مؤسّسةُ الثّقافاتُ الدّوليّة في تمّوز/يوليو ٢٠٠٢ بهدف تعزيزِ الفَهْم بين مختلِفِ الثّقافاتِ في العالَم، وتكثيفِ الحوارِ بين المفكّرين والمثقّفين. وتقومُ بأداءِ وظائفِها من خلالِ برلمان الثّقافات، الذي اتُّفق على أنْ تكونَ تركيا، ومدينة اسطنبول بشكلٍ خاصّ، الموقعَ المناسِبَ له، باعتبارِ أنّ تركيّا تُمثِّلُ مفترقَ طرقٍ

للثّقافاتِ ومهداً للكثيرِ من الحضارات على مدى التّاريخ.

تكمُنُ مهمّةُ برلمانُ الثّقافات في تعزيزِ الفَهْم الدّوليّ والفَهْم بين الثّقافات عن طريقِ الحوارِ السّلميّ. وسيتمُّ اختيارُ أعضاءُ جمعيّتهِ العموميّة وَفْقَ اعتباراتٍ جغرافيّةٍ وثّقافيّة ودينيّة، إلى جانبِ العدالةِ العِرْقيّة (الإثنيّة).

شارك الأميرُ الحسن في تأسيسِ برلمان الثّقافات.

مجموعةُ المياه والطّاقة

إنّ أقطارَ «الهلال المتأزّم» (أي المِنطقة الممتدّة من الزّاوية الشّماليّةِ الغربيّةِ لإفريقيا، إلى الجنوب الشرقيّ نحو الكونغو والسّودان فبحرِ العرب، ثمّ شمالاً إلى قمة إهليلَج الطّاقة الذي يحتوي على ٧٠٪ و٤٠٪ من احتياطيّ العالَم في النّفطِ والغاز، على التّرتيب) تواجهُ معضلاتٍ كُبرى في مجاليّ المياهِ والطّاقة. فثمّةَ تباينـاتٌ في توزيعِ هذهِ المواردِ الطبيعيّةِ الحيويّة؛ إلاّ أنّ التّحدّياتِ التي تفرضُها متشابهةٌ تقريباً. وهي تحدّياتٌ شتّى تبدأُ بتحدّيات محلّيّة إلى أُخرى إقليميّةٍ تَطالُ أطرافاً شريكةً في مجاري المياهِ ومستقرّاتِها أو في حقولِ النّفط. ويشملُ ذلك إدارةَ المياه وتكنولوجيّاتِها، والخللَ في معادلةِ الموارد والسُّكّان، والتّنميةَ الاقتصاديّةَ والاجتماعيّة، والطّاقةَ وحماية البيئة. ويمكنُ لمجموعةٍ للمياهِ والطّاقة في المِنطقةِ أنْ تؤدّيَ دوْراً كالذي أدّتهُ مجموعةُ الفَحْم والصُّلب في أوروبّا بعد الحربِ العالميّةِ الثّانية.

وكخطوةٍ أولى نحو الهدف، يُقترحُ دعوةُ فريقٍ من المختصّين الحُكماءِ من داخلِ المِنطقةِ وخارجِها للخروجِ بميثاقٍ للمياهِ والطاقة، وتشكيلِ منظّمةٍ غيرِ حكومية عبْرِ قُطريّة تُعنى بالمياهِ والطاقة وتتطوّرُ تدريجيّا إلى مجموعةِ المياهِ والطاقةِ المنشودةِ بمشاركاتٍ أهليّةٍ ورسميّة.

لمْ يتسنَّ لهذا المُقترَح أنْ يُنفّذَ حتّى هذهِ اللّحظة.

منظّماتٌ أُخرى يشاركُ فيها الأميرُ الحسن

نادي روما
http://www.clubofrome.org

مهمّةُ نادي روما أنْ ينهضَ بدوْرِ عامل حافزٍ عالميّ لتحقيق تغيير خِلْوٍ من أيّ مصلحةٍ سياسيّةٍ أو أيديولوجيّةٍ أو تجاريّة. ويُساهمُ النّادي في حلٍّ ما يسمّيه «المعضلةَ العالَميّة»؛ أي تلك الطّائفةَ المعقّدة من أكثرِ المعضِلاتِ أهمّيةً التي تواجهُ الإنسانيّة: السّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والتّكنولوجيّة، والبيئيّة، والنّفسيّة، والثّقافيّة. ويُحقّقُ ذلك بتبنّي منظورٍ عالميٍّ بعيد المدى، متعدّدِ الاختصاصات، على وعْيٍ بتزايُدِ الاعتماد المتبادَلِ للدّولِ وعوْلمةِ المشكلاتِ التي تُشكّلُ معضلاتٍ تتجاوزُ مقدرةَ الدّولِ بمفردِها.

عُيِّن الأميرُ الحسن رئيساً لنادي روما في تشرين الثّاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

المؤتمرُ العالميُّ حول الأديان والسّلام
http://www.wcrp.org

هو الائتلافُ الدّوليُّ الأكبر لممثّلي أديانِ العالَمِ الكُبرى المُلتزمينَ بتحقيقِ السّلام. وإذْ يحترمُ الفروقَ الثّقافيّةَ محتفياً بإنسانيّتِنا المشترَكة، فإنّ هذا المؤتمر فاعلٌ في كُلّ قارّةٍ وفي عددٍ من أكثرِ الأمكنةِ اضْطراباً على وجهِ الأرض، مستحدثاً شراكاتٍ بين أتباعِ الأديانِ المختلِفةِ من شأنها أنْ تحشِدَ المواردَ الأخلاقيّة والاجتماعيّة للمؤمنين كي يتصدّوا لمشكلاتِهم المشترَكة.

عُيِّن الأميرُ الحسن منسّقاً للمؤتمر العالميّ عن الأديانِ والسّلام في كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٩.

المجلسُ الأعلى للعلوم والتّكنولوجيا
http://www.hcst.gov.jo

أُسِّسَ هذا المجلسُ عامَ ١٩٨٧ من

أجل بناءِ قاعدةٍ علميّةٍ وتكنولوجيّةٍ وطنيّةٍ للمساهمةِ في تحقيقِ الأهدافِ التّنمويّةِ في الأُردنّ. وكمؤشّرٍ على الوعي المتزايدِ بأهميّةِ البحثِ والتّطوير العلميّ، كان على المجلس أنْ يُساعدَ في تمويلِ النّشاط العلميّ والتّكنولوجيّ ضمنَ توجّهِ البحثِ والتّطويرِ في الأُردنّ وَفقاً للأولويّاتِ التّنمويّة. كذلك أُنيطت بالمجلسِ مهمّةُ تأسيسِ مراكزَ متخصّصةٍ بالبحثِ والتّطوير حيثُما كان ذلك ملائماً، وتمثيلِ المملكةِ في الأنشطةِ العلميّة والتكنولوجيّةِ الإقليميّةِ والدّوليّة.

الأميرُ الحسن هو رئيسُ المجلس الأعلى للعلوم والتّكنولوجيا.

مبادرةُ الحَظْرِ النّوويّ
http://www.nti.org.

منظّمةٌ خيريّةٌ تعملُ على تقليلِ المُخاطرةِ في استعمال أسلحةِ الدّمار الشّامل وعلى منعِ انتشارِها. وقد جَمَعَتْ هذهِ المنظّمةُ خبراء دوليّينَ يحملونَ آراء وتجاربَ شتّى وهدفاً مشترَكاً يتمثّلُ في اتّخاذِ إجراءاتٍ فوْريّةٍ لجسرِ الفجوةِ بين التّهديدِ العالميّ والاستجابةِ له. وتسعى هذهِ المنظّمة إلى تعميقِ الوعي لدى الجمهور؛ كما تقومُ بدورِ العاملِ الحافِزِ لتفكيرٍ جديدٍ وللتّخفيفِ من وطأة هذه التّهديدات.

عُيّنَ الأميرُ الحسن عضواً في مجلس الإدارةِ عام ٢٠٠٢.

مرْكَزُ الجنوب
http://www.southcentre.com

منظّمةٌ تُمثّلُ حكوماتِ الدّولِ النّامية؛ فهي أداةٌ لتعاونِ الجنوب الجنوب. وينهضُ المرْكَز بعملٍ تحليليّ توجِّهُه السّياساتُ حولَ القضايا ذاتِ الاهتمام المشترَك لدولِ الجنوب وشعوبه، ضِمنَ المجالاتِ الواسعةِ للتّنمية، والعَلاقات الاقتصاديّة الدّوليّة، وبعض الجوانب في عَلاقات الجنوبِ بالشّمال، خصوصاً فيما يخصّ إدارةَ النّظامِ العالميّ النّاشئ وحاكميّتِهِ. ويعملُ المركز بأسلوبٍ مستقلٍّ فكريًّا وغيْرِ بيروقراطيّ، كدارةِ فكْرٍ تركّزُ على التّحدّياتِ الرّئيسيّةِ التي تواجِهُها الدّولُ النّاميةُ في الحلَبةِ المتعدّدةِ الأطراف وفي مجالِ تنميتها الوطنيّة.

عُيّنَ الأميرُ الحسن عضواً في مجلس الإدارةِ عام ٢٠٠١.

أمانةُ الحسن هي هيئةٌ خيْريَةٌ مسجّلةٌ في المملكةِ المتّحدة : charity no. 1096004 *www.charity-commission.gov.uk*. والمؤسّسةُ ترحّبُ بالتّبرُّعاتِ الماليّةِ التي تعملُ على دعْمِ أهدافِها؛ كما ترحّبُ بتبرُّعاتٍ تُوَجّهُ، حسْبَ رغبةِ الجهةِ المتبرّعة، إلى دعْمِ مبادراتٍ/منظّماتٍ معيّنة من بيْنِ تلك التي تَحْظى باهتمام الأمير الحسن بن طلال ورعايتِه (www.elhassan.org)، وَفْقَ طبيعةِ الأهدافِ الخيْريّةِ التي تسعى أمانةُ الحسن إلى تحقيقِها.

Cheque: Payable to 'El Hassan Trust'
OR
To .... Bank plc
Branch Address...

يمكن إرسال التبرّعات المالية بواسطة:

Please pay to:

El Hassan Trust
Coutts & Co., 440 Strand, London WC2R 0QS
Account Number: 8075344

The sum of .... Now and annually on ....until further notice.

Signature: .... Date:..
Name (block capitals): ....
Account name: ....Account number: ....

Please send payments to:

El Hassan Trust
C/o Payne Hicks Beach
10 New Square
Lincolns Inn
London WC2A 3QG

GIFT AID DECLARATION

Title: ______________________________ Forenames: ______________________________
Address: ______________________________ Post code: ______________________________

I would like El Hassan Trust to reclaim tax on all donations I make on or after the date of this Declaration and treat them as Gift Aid donations.

I confirm that I currently pay an amount of income or capital gains tax equal at least to the amount to be reclaimed. I expect this situation to continue, but will advise you should my circumstances alter in this respect.

I am under no commitment to make any further donations and may cancel this Declaration in respect of future donations at any time.

I will advise you of any change in my name or address whilst this Declaration is in force.

Signature: ______________________________ Date: ______________________________

Charity Number 1096004

إذا رغبتَ في دَعْم أمانة الحسن ماديًّا، أو في الحصول على معلوماتٍ إضافيّة عن أيّ جانبٍ من جوانبِ العمل الذي ينهضُ به الأمير الحسن، فالرّجاء زيارةُ المَوقع: *www.elhassan.org* أو الاتّصال بمكتب أمانة الحسن على العنوان الآتي:

El Hassan Trust
C/o Payne Hicks Beach
10 New Square
Lincoln's Inn
London WC2A 2QG
Fax: +44 (0) 207 602 3017
E-mail: *contact@elhassantrust.com*



مجلسُ الحسن
الدّيوان الملكيّ الهاشميّ
عمّان - المملكة الأردنيّة الهاشميّة

البريد الإلكتروني: *majlis@majliselhassan.org*



«رفض العنف والعمل من أجل السلام والعدل»

هذا هو عنوانُ ملتقى «قمة الأديان» الذي عُقدَ في عمّان يوْميْ ٢٧ و ٢٨ أيار/مايو ٢٠٠٣. وقد استضاف الملتقى سموّ رئيس المنتدى وراعيه، بصفته مُنسقَ منظمة المؤتمر العالميّ للأديان من أجل السلام التي تتخذ من نيويورك مقراً لها. وتعدّ هذه المنظمة أكبرَ ائتلاف يمثّل الدّيانات الرّئيسيةَ في العالم ويلتزمُ بدَعم ثقافة السّلام والإعلاء من شأنها.

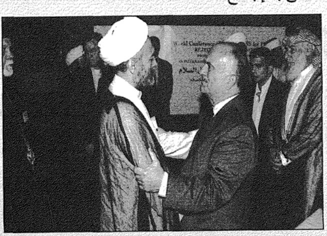
والجدير بالذّكر أنّ هذا الملتقى هو الأول من نوْعه الذي يجتمعُ فيه ممثلو الطوائف الدّينيّة العراقيّة بكلّ أطيافها منذ عام ١٩٧٩.

وعقبَ اختتام أعماله، قال الأمير الحسن في موتمر صحافيّ: إنّ الملتقى ركّز على البُعد القيميّ والإنسانيّ، وعلى الكرامة الإنسانية والأمن الإنسانيّ، الذي يُعظم الجوامع ويحترمُ الفروق؛ موضحاً أنّ الملتقى عُقد «لاستذكار القيم الإنسانيّة التي تجمعُ بيننا ولا تفرقنا».

وأكدّ سموّه أهميّة مبدأ تقرير المصير الدّينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والمعنويّ للإنسان العراقيّ. كما أشار إلى أنّ المشاركين في الملتقى ناقشوا عدداً من القضايا الأساسية، مثل: إمكانيّة إقامة مجلس دينيّ اجتماعيّ في العراق، وضرورة تطبيق قرارات الشرعيّة الدوليّة والتنسيق معَ هيئة الأمم المتحدة في تكثيف المساعداتِ الإنسانيّة إلى العراق.

وفيما يأتي النص الكامل للبيان الختاميّ الذي أصدره الملتقى بالإجماع:





بيان إعلامي مشترك صادر عن جميع ممثلي الطوائف الدينية العراقية

٢٨ أيار/مايو ٢٠٠٣

عمّان - الأردنّ

أولا: عقدت منظمة المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام مؤتمرا دولياً خلال الفترة ٢٧-٢٨ ايار/مايو ٢٠٠٣، في العاصمة الأردنية، عمان، لمناقشة الأزمة العراقية/الوضع الإنساني في العراق على ضوء الآثار والمخلفات المدمرة والمأساوية التي تركها النظام القديم وكذلك نتائج الحرب التي وقعت فيه، والاحتلال الذي تعرض له. وقد استضافت المنظمة خلال الاجتماع كوكبة من القادة والزعماء الدينيين الممثلين لجميع الديانات والمذاهب الرئيسية في العراق، إلى جانب استضافة نخبة من الزعماء والقادة الدينيين على الصعيد الدولي، والمفكرين وأعضاء السلك الدبلوماسي وممثلين للوكالات الدولية الإنسانية.

وقد تركزت المداولات حول الأبعاد الإنسانية والسياسية والاقتصادية للأزمة في العراق، وتضمنت أهداف الاجتماع البنود التالية:

١- الأزمة الإنسانية الراهنة وسبل تعزيز عرى التعاون بين مختلف الديانات والمذاهب كأسلوب للتجاوب مع الأزمة.

٢- المعتقدات الدينية العراقية بالنسبة للتسامح والقبول المتبادل والتعايش، والتي يمكن أن تشكل الأساس اللازم لبناء مستقبل العراق.

٣- الحكم في العراق في ظل ظروف الاحتلال القائم وأثرها على الواقع العراقي بين الواقع والطموح.

٤- دور منظمة الأمم المتحدة في إقامة نظام دولي عادل، وعلاقة المنظمة بالوضع الراهن في العراق.

٥- الحاجة إلى التعاون فيما بين الديانات والمذاهب في العراق من أجل بناء مستقبل أفضل للبلاد.

ثانياً: نطالب قوات الاحتلال بالالتزام بكامل مسؤولياتها كقوة محتلة لشعب يعيش واقعاً أجبر عليه، وذلك بالالتزام بالمعاهدات الدولية ذات الصلة، وبخاصة اتفاقية جنيف الرابعة واتفاقية لاهاي حول حماية المدنيين وتوفير المتطلبات الإنسانية والسياسية والاجتماعية والثقافية اللازمة للسكان الخاضعين لنير الاحتلال.

ثالثاً: أن يتم - خلال اسرع وقت ممكن - إقامة حكومة وطنية عراقية انتقالية (مؤقتة) لإدارة شؤون البلاد، وتحقيق أهداف الشعب العراقي أثناء المرحلة الانتقالية.

رابعاً: أن يتم تأسيس آلية وطنية عراقية تهدف إلى تقديم المشورة للممثل الخاص للأمم المتحدة.

خامساً: أن تتم إقامة حكومة عراقية دائمة نتيجة لانتخابات مباشرة حرة وديمقراطية انطلاقا من دستور وطني يقوم على حكم القانون الذي يحمي - على قدم المساواة - جميع الديانات والمذاهب والقوميات والجماعات الوطنية، ويحافظ على سيادة العراق ووحدة أراضيه.

سادساً: أن يتم تكليف منظمة المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام - وهي منظمة عالمية متعددة الأديان ومعتمدة لدى الأمم المتحدة - بمتابعة القرارات والتوصيات الصادرة عن المؤتمر، وذلك بمشاركة القادة والزعماء الدينيين العراقيين.

سابعاً: أن توجه الدعوة إلى منظمة المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام للعمل - على أساس الشراكة - مع الزعماء والقادة الدينيين العراقيين في كل ما يتعلق بعقد مؤتمرات أخرى مستقبلا في العراق، وبتشكيل مجلس عراقي متعدد الأديان.

والحمد لله ربّ العالمين. ■



أخبار المنتدى

اجتماع لجنة الإدارة
رقم (٢/٢٠٠٣)
عمّان؛ يوم الأحد ٢٠٠٣/٥/١٨

برئاسة د. هشام الخطيب (رئيس اللّجنة) وحضور أعضاء اللجنة: أ.ة. ليلى شرف، ود. علي عتيقة، ود. عدنان السيد حسين، وأ. عبد الملك يوسف الحمَر (الأمين العام). كما حضرَ من الأمانة العامّة السيّد أحمد الخطيب (مدير الشؤون الإدارية والماليّة).

أهمّ بنود الاجتماع:

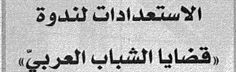
* مراجعة محضر الاجتماع السّابق [رقم (٢٠٠٣/١) بتاريخ ٢٠٠٣/٣/٩] وتوصياته، ومتابعة هذه التوصيات.
* مناقشة الأنشطة الفكريّة لعامي ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤ [ندوة «قضايا الشباب العربيّ»؛ وندوة «الإدارة العالمية» (Global Management) بالتعاون مع منتدى برونوكرايسكي/ڤيينا؛ واجتماع الهيئة العموميّة السّادس عشر + ندوة «أسس التقدم في الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين»؛ و «الحوار العربيّ الإفريقي»].
* الموافقة على إبرام اتفاقيّة تعاون بين منتدى الفكر العربي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو).
* الاطلاع على الوضع الماليّ للمنتدى، بما في ذلك البيانات الماليّة لمشروع مبنى المقرّ الدائم.
* البتّ في عضويّة الأعضاء العاملين غير المسدّدين لالتزاماتهم المالية لمدّة ثلاث سنوات فأكثر.
* الموافقة على استقالة د. نائر سارة، العضو العامل منذ عام ١٩٩٢ وأستاذ الإدارة التربوية. وكان د. نائر قد قدّم استقالته لظروف خاصة. وننتهز هذه الفرصة لنشارك لجنة الإدارة في إزجاء أطيب الأماني إلى د. نائر، متمنين له دوامَ الصحّة والعمرَ المديدَ العريض بإذن الله.

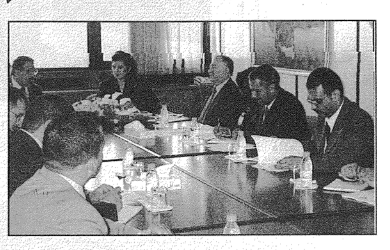
أ. عبد القادر باجمّال

شكلت في ١٧ أيار/مايو حكومةٌ جديدة في اليمن برئاسة أ. عبد القادر باجمّال، عضو المنتدى. وأوضح مرسومٌ رئاسي أنّ الحكومة الجديدة تتألف من ٣٥ وزيراً. والجدير بالذكر أنه تمّ - لأول مرّة - إنشاء وزارة للمياه والبيئة.

نهنئ الأستاذ باجمّال ونتمنى له دوام النجاح والفلاح في خدمة وطنه وأمته.

جولة العدد





كانت لجنة الإدارة في المنتدى قد قرّرت، في اجتماعها رقم (٢٠٠٣/١) المنعقد بتاريخ ٢٠٠٣/٣/٩، تشكيل لجنةٍ تحضيرية لندوة «قضايا الشباب العربي»، التي ينوي المنتدى عقدها في غضون سنةٍ من الآن أو أكثر قليلاً، بعضوية: أ.د. ليلى شرف، ود. عدنان بدران، وأ. عبد الملك الحمَر (الأمين العام) ود. هُمام غصيب. وأضيف إليها مؤخراً [الاجتماع رقم (٢٠٠٣/٢) للجنة الإدارة بتاريخ ٢٠٠٣/٥/١٨] د. عدنان السيد حسين.

اجتمعت هذه اللجنة حتّى كتابة هذه الأسطر [٢٠٠٣/٥/٢٧] ثلاث مرّات. الاجتماع الأول عُقد في جامعة فيلادلفيا/صويلح لمناقشة التصورات الأولية حوْل أهم القضايا المتعلقة بالشباب العربيّ.

أما الاجتماع الثاني فقد عقد في مقر المنتدى بتاريخ ٢٠٠٣/٤/٢٢. وترأسه سموّ الأميرة سميّة بنت الحسن، بحضور أعضاء اللجنة، وعددٍ من الشباب القادة في مجالاتهم، والمسؤولين عن مؤسسات معنيةٍ بالشباب. وتميّز الاجتماع بالنظرات الثاقبة لسموّ الأميرة، وبتنوّع الأفكار واتساع آفاقها، وبالتركيز على المقترحات التطبيقية والبرامج العلميّة مثل: السّعي إلى تأسيس أنديةٍ للحوار والمناظرة في المعاهد والجامعات تحت خيمة «برلمانٍ للشباب العربيّ»؛ وهي فكرة كان سموّ رئيس المنتدى وراعيه قد طرحها قبل بضع سنين.

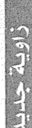
وأما الاجتماع الثالث فقد تمّ في جامعة الأميرة سميّة للتكنولوجيا، برئاسة سموّ الأميرة. وانتهى الاجتماع بالاتفاق على المحاور الآتية:

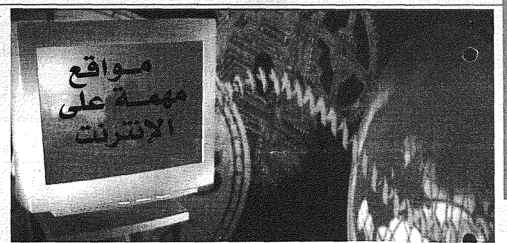
- ماذا يُريدُ الشباب؟
- ماذا يُريدُ المجتمع من الشباب؟
- استعراض بعض التجارب الشبابية في الشرق والغرب.

كذلك اتفق على إجراء «ورشة عمل» أو مائدة مستديرة في نهاية الندوة المقترحة، لمناقشة الآليات التي تعالجُ قضايا الشباب العربي.

وللحديث صلة...







http://www.appaf.org/pages/1/index.html

موقع منتدى الشؤون العامّة الفلسطينيّ الأمريكي

(The American Palestine Public Affairs Forum).

وهو محاولةٌ لاستحداث مُقابل فلسطيني للّوبي الإسرائيلي

الخطير (أيباك AIPAC)

(American Israel Public Affairs Committee)

www.coc.org/resources/articles/display.html?ID=484

هذا هو الموقع الذي يجدُ فيه القارئ النّصّ الكامل للبيان الذي أصدرته في ١٤ نيسان/إبريل ٢٠٠٣ أربعون شبكةً ومنظمةً غيْرَ حكوميّة من أرجاء المعمورة، والذي ساقت فيه أولوياتِ المجتمعِ المدنيّ للتصدّي لمشكلات التنمية بصورةٍ جذرية. وهو موقع مركز الاهتمام (Center of Concern) **الذي يتخذ من العاصمة الأمريكية مقرًّا. والبيانُ محاولةٌ لحثّ المنظمات المكوّنة للمنظوماتِ الماليّة والتجاريّة الدّوليّة على المساهمةِ الفاعلةِ في هذا السياق.**

جدول الفساد

عام ٢٠٠٢ (المقياس رقم ١٠ يدل على الأقل فساداً)

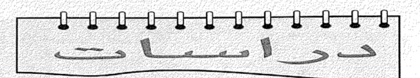
المقياس: ٠ ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦

الدولة	المرتبة
سلوفينيا	٢٧
إستونيا	٢٩
هنغاريا	٣٣
بيلاروس	٣٦
ليتوانيا	٣٦
بلغاريا	٤٥
بولندا	٤٥
كرواتيا	٥١
جمهورية التشيك	٥٢
لاتفيا	٥٢
سلوفاكيا	٥٢
روسيا	٧١
رومانيا	٧٧
ألبانيا	٨١
جورجيا	٨٥
أوكرانيا	٨٥
ملدوفيا	٩٣
أذربيجان	٩٥

مرتبة من بين ١٠٢ دولة

المصدر: *Transparence International*

عن الإيكونوميست، ١٩ إبريل/نيسان ٢٠٠٣، ص ٢٨.



«ترتيبات الأمن الإقليميّة في مرحلة ما بعد سبتمبر ٢٠٠١»

هذا هو عنوان العدد ١٢٧ من كُرّاسات استراتيجية [السنة الثالثة عشرة ٢٠٠٣] التي يُصدرُها مركز الدّراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام. والمؤلف هو د. محمّد عبد السّلام، الخبير في وحدة البحوثِ العسكريّة بالمركز.

«تطرح الكُرّاسة مقولةً رئيسيّة هي أن المدخل الإقليمي لترتيبات الأمن يتعرض لتحديات غير مسبوقة في معظم أقاليم العالم، بفعل حالة التدويل التي بدأت مشكلات الأمن تواجهها في تلك المناطق، بدرجة لم يعدْ من الواضح معها ما الذي تعنيه الإقليمية بالضبط في ظل الوجود العسكري الدوليّ (الأمريكيّ تحديداً) المباشر، المستند إلى سياسة طويلة المدى لإحداث تغييرات أساسية على ساحة الأقاليم. في هذا الإطار، تتناول دراسة هذا العدد مشكلة ترتيبات الأمن الإقليمية في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ من خلال أربعة محاور تطرح من خلالها المفاهيم والمقولات الرئيسية المتعلقة بأربع إشكاليات رئيسية هي: محدّدات التعاون الأمنيّ الإقليميّ؛ وأشكال ترتيبات الأمن الإقليميّة؛ ومجالات التعاون الأمني الإقليمي؛ ثم تناول ما لحق بالمدخل الإقليمي عموماً في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١، ومستقبله في الفترة القادمة.»

[من ملخص الكُرّاسة، ص ١ (بتصرف طفيف).]

محاضرة عن جمال الدّين الأفغاني

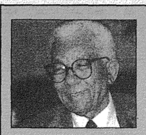
أب الحوار بين الشرق والغرب

«التيّارات التقدّميّة في الفكر العربي المعاصر»

ألقى المحاضرةَ الأستاذ الدّكتور رالف إلغر (Ralf Elger) ، الأستاذ الزّائر في جامعة غراز Graz بالنمسا، في معهد غيته الألماني بعمّان، بتاريخ ٢٠٠٣/٥/٧. وحضرها سموّ رئيس المنتدى وراعيه، وأمينه العام، وعددٌ من أعضائه.

وعقبَ المحاضرة، دار حوارٌ غنيّ بين الحضور، تحدّث فيه سموّ رئيس المنتدى وراعيه عن دوْر المنتدى عبرَ السنين في إجراء حوار ثقافيّ موصول بين العرب والعرب، وبين العرب والعالم. كما أكّد أهميّة السياسة من أجل البشر، وعنصر الإنسان في كلّ ميدان. كذلك أشار إلى ضرورة التشبيك بين مراكز الاستشراق ومعاهده في العالم.

فـــي ذمـــة اللـــه



انتقل إلى رحمتِه تعالى في ٥أيار/مايو ٢٠٠٣ عن تسعين عاماً

والتر سيسولو

رفيق نيلسون مانديلا في الكفاح المرير الطويل ضدّ التمييز العنصري في جنوب إفريقيا، وأحد المنافحين الكبار عن حرّيّة الإنسان وكرامتِه في كلّ مكان.



كذلك انتقل إلى رحمته تعالى في ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٣ في مستشفى مساتشوستس/بوسطن/الولايات المتحدة الأمريكية عن سبعين عاماً

الأمير صدر الدّين أغا خان

بعد معاناةٍ طويلةٍ من المرض.

رحمهما اللهُ رحمةً واسعة؛ وأحرُ التعازي إلى سمو رئيس المنتدى وراعيه.

ينعى الأمين العام وأعضاء المنتدى وجميع العاملين فيه

المرحوم الدكتور محي الدين صابر

عضو منتدى الفكر العربي، والأمين العام (الأسبق) للمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، وأحد رواد الفكر العربي في ميدان الثقافة والتربية. ويضرعون إلى المولى عز وجلّ أن يتغمد روح الفقيد بواسع رحمته ورضوانه ويسكنه فسيح جنانه ويلهم ذويه ومحبيه المزيد من الصبر والايمان.

وإنا لله وإنا إليه راجعون

قُبيْل الطباعة

كلمتان توجيهيتان لسموّ رئيس المنتدى وراعيه



الكلمة الأولى (٢٠٠٣/٦/١): في حفل توزيع جوائز الحسن الذهبية للفوْج الرّابعَ عشر لعام ٢٠٠٢، وسابلة الحسن للفوْجين الثاني عشر لعام ٢٠٠١ والثالث عشر لعام ٢٠٠٢. وكانت الكلمة رسالةً حميمةً بليغة موجّهةً إلى الشباب العربيّ في كلّ مكان، بما في ذلك المهجر. وفيها اقترح سموّ الأمير تأسيس أندية حوار في المدارس والمعاهد والجامعات تحت خيمة «برلمان للشباب العربيّ».

أمّا الكلمة الثانية (٢٠٠٣/٦/٣): فكانت في حفل توزيع جائزة الحسن للتميّز العلميّ لعام ٢٠٠٣ التي خصّصت هذا العام لمؤسسات التعليم العالي. وفيها تحدّث سموّ الأمير عن الاقتصاد المعرفيّ، وعن أهميّة الرّيادة في كلّ ميْدان، وضرورة احتضان المبدعين والروّاد من الشباب وتهيئة الفرصة أمامهم لترجمة أفكارهم إلى مشروعات عمليّة نافعة.

كُتاب هذا العدد (٢١٠)



د. أحمد صدقي الدجاني

مفكر وباحث
مصر الجديدة ١١٣٥١
ناسوخ (فاكس): ٢٠٢-٦٣٦٩٧٨٣

د. عدنان السيد حسين

أستاذ كلية الحقوق والعلوم السياسية والأدارية، الجامعة اللبنانية
ناسوخ (فاكس): ٣٥٣٠٥٢- ٩٦١١+
E-mail: sanaham@cyberia.net.lb

د. طلعت حلمان

رئيس مركز الأدب التركيّ، جامعة بلكنت، أنقرة، تركيا
هاتف: ٤٠٥٨ ٢٦٦ ٣١٢ ٩٠+
ناسوخ (فاكس): ٤٠٥٨ ٢٦٦ ٣١٢ ٩٠+
E-mail: halman@bilkent.edu.tr

د. أيّوب أبو ديّة

مهندس خاص؛ عضو رابطة الكتّاب الأردنيين
ص.ب: ٨٣٠٣٠٥ عمان ١١١٨٣
ناسوخ (فاكس): ٩٦٢٦-٤٦٣٨٣٣٨+
E-mail: Ayoub101@hotmail.com

د. سامي الخزندار

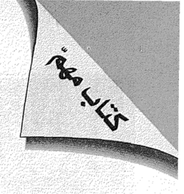
رئيس قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ الجامعة الهاشمية
المدير التنفيذي/المركز العلمي للدراسات السياسية
ناسوخ (فاكس): ٩٦٢٦-٥٥١٩١٠٧+

د. الحبيب الجنحاني

أستاذ التعليم العالي؛ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة التونسية
ص.ب: شارع بوسيت رقم ٦
تونس ١٠٨٢
ناسوخ (فاكس): ٧٩٨١٤٦ - ٢١٦٧١+

د. علي محافظة

أستاذ التاريخ
الجامعة الأردنية
ناسوخ (فاكس): ٩٦٢٦-٥٣٥٥٥٢٢+



الشرق و الغرب تقسيم وهميّ*

تأليف: د. جورج قرم

عرض وتلخيص
د. علي محافظة**

مؤلف هذا الكتاب مختص في الاقتصاد والشؤون المالية، ومستشار لدى منظمات دولية وبنوك مركزية، ومؤلف لعدد من الكتب التي تتناول مشكلات التنمية في البلاد العربية. معظم مؤلفاته بالفرنسية، ومن أهمها:

- الشرق الأدنى الممزق Le Proche Orient eclate- الصادر سنة ١٩٨٣.
- البعد الجغرافي - السياسي للنزاع اللبناني Geopolitique du Conflit Libanais، الصادر سنة ١٩٨٦.
- أوروبا والشرق L'Europe et L'Orient الصادر سنة ١٩٨٩.
- نظام الفوضى الاقتصادية العالمي الجديد Le nouveau desordre economique mondial الصادر سنة ١٩٩٣.

تولى جورج قرم وزارة المالية في حكومة سليم الحص الأخيرة في لبنان. والكتاب الذي نحن بصدد عرضه صادر عن دار النشر الباريسية la Decouverte في العام ٢٠٠٢. ويقع في حوالي مئتي صفحة من القطع المتوسط.

يبحث قرم في مطلع كتابه في أصول التقسيم الوهمي بين الشرق والغرب والنظرة الثنائية للعالم. ويرى أننا غالباً ما نقع في أسر هذه النظرية الثنائية للوجود: السماء والجحيم، الخير والشر، الأصالة والحداثة، الحضارة والبربرية، الشرق والغرب، العظمة والانحطاط، الريف والحضر، الطبيعة والثقافة، الجماعة والفرد، المقدس والمدنس، العالم النامي والعالم المتخلف. وأثناء الحرب الباردة كان الحديث يدور حول: الشرق والغرب، والحكم الشمولي في الشرق والديمقراطية في الغرب، والبربرية في الشرق مقابل الحضارة في الغرب.

ويتساءل المؤلف: أين الحد الفاصل بين الشرق والغرب؟ وما هو هذا الحد؟ هل هو الدين أم اللغة أم العرق أم الحضارة؟ لقد كان البحر الأبيض المتوسط هو الحد الفاصل بين اليونان والفرس، وبين الرومان والقرطاجنيين، وبين أوروبا الكاثوليكية والمسلمين عرباً وأتراكاً عثمانيين. كانت السيطرة على البحر المتوسط أساس الصراع بين هذه الأقوام. ألم يحاصر المسلمون أوروبا مرتين؟ الأولى بفتحهم اسبانيا والثانية بوصولهم الى أبواب فينا. ألم تحاصر أوروبا المسيحية المسلمين، مرة بالحروب الصليبية، ومرة أخرى بالغزو

---

* Georges Corm, *Orient - Occident: La Fracture Imaginaire*, Editions la Decouverte, Paris, 2002.

**أستاذ التاريخ، الجامعة الأردنية؛ عضو المنتدى.

كتاب مهم

الاستعماري الحديث على أيدي الروس والفرنسيين والبريطانيين والايطاليين من مراكش حتى آسيا الوسطى؟ ولكن ماذا عن الشرق غير الاسلامي ولاسيما الشرق الأقصى الذي يطلق عليه الغرب «الخطر الأصفر»، و«العالم الغريب»، عالم الصينيين واليابانيين ؟

يرى قرم أن هذا التقسيم بين الشرق والغرب يعود الى مؤلفات علماء اللغات الأوروبيين الذين رسموا خريطة اللغات في العالم على أساس تقسيمها إلى شعوب سامية وشعوب هندية أوروبية. وأصبح هذا التقسيم شائعاً لدى العلماء للتفريق بين الشرق والغرب. وقد بنيت مؤلفات ارنست رينان Ernest Renan وجورج دوميزيل Georges Dumezil وميرسيا الياده Mircea Eliade على أساس هذا التقسيم اللغوي.

يقول قرم: إذا كان مصطلح «الغرب» قد فرض علينا القوة القاهرة ، فذلك بسبب تفوقه في كل الميادين منذ عدة قرون. وقد بدأ هذا التفوق بالنهضة الأوروبية التي مكنت أوروبا من فتح العالم واستعماره . ووصل إلينا مصطلح النهضة مثلما وصل الينا تفسيرها، ولاسيما تفسير ماكس فيبر Max Weber القائم على تزامن انتشار البروتستانتية وظهور الرأسمالية الصناعية في بريطانيا. وظل هذا التفسير الذي قدمه فيبر في نهاية القرن التاسع عشر سائداً حتى اليوم كأنموذج لبيان دور الدين في الحياة الاقتصادية.

يرد قرم على نظرية فيبر باعتبار النهضة الاوروبية متعددة الأوجه ، وأنها ظهرت في بلدان كاثوليكية وفي أوساط بروتستانتية . وكان مارتن لوثر Martin Luther وجان كالفن Jean Calvin اللذان قادا الدعوة البروتستانتية، شخصيتين غاصتا في الغيبات الدينية، وكانا أصوليين بالمفهوم الحديث، سعياً إلى نقاء الأصول المسيحية إزاء زهو الكنيسة الكاثوليكية وفخامتها ومبالغتها. وحاول هذان الراهبان بعث العهد القديم وقصصه التي رفضها العهد الجديد. وكانت ثورة كرمويل Cromwell في انكلترا، التي استندت إلى نصوص من العهد القديم، ثورة دينية حقيقية وأصولية سعت إلى الحد من الحكم الملكي المطلق . فكانت خطوة مهمة على طريق الديمقراطية الطويل. وبرهن قرم، بأمثلة عديدة، على عدم صحة نظرية ماكس فيبر في تفسير ظاهرة النهضة الأوروبية.

ويبين قرم أن الثقافة الأوروبية تقدم أنموذجين متناقضين لتفسير النهضة الأوروبية وحركة التنوير وما تلاهما من تقدم في الغرب والجمود والتراجع الذي أصاب العرب وحضارتهم. أولهما يعزو النهضة إلى العقلانية الآرية التي تفسر المعجزة اليونانية والعبقرية المسيحية مقابل التخلف السامي المعزو إلى الديانات السامية، وعلى رأسها الإسلام. وكان ارنست رينان المنظر الكبير لهذا الأنموذج القائم على التفريق بين الشرق والغرب. أما الأنموذج الثاني فينسب التقدم الأوروبي الى «المعجزة اليونانية» التي ورثتها أوروبا وكانت سبباً في النهضة. وينسى الأوروبيون دور الشرق الآسيوي في تطوير الفكر اليوناني الذي ورثته بيزنطة التي زالت سنة ١٤٥١ بفتح القسطنطينية على يد العثمانيين. وبيزنطة إمبراطورية آسيوية ورثت حضارة اليونان وحضارة الرومان وحضارات الشرق القديم كلها. وينسى الأوروبيون دور الحضارة الإسلامية التي حفظت هذا التراث الحضاري ونقلته الى أوروبا ، فساهمت في نهضتها الفكرية .

أما مخترعا هذه الأسطورة فهما هيجل Hegel وفيبر، اللذان ربطا بين البروتستانية والليبرالية والتقدم . وقد رد عليهما المؤرخ البريطاني جاك غودي Jack Goody في كتابه الشرق في الغرب الصادر سنة ١٩٩٩. وبين فيه الحركة النواسية (البندولية) في التاريخ الطويل للحضارات الكبرى التي تتنقل من قارة الى أخرى. وينفي عن هذه الحضارات صفة الصراع، ويؤكد تداخلها بعضها مع البعض الآخر .

ويعود قرم إلى نظرية الربط بين الدين والرأسمالية في التفوق الغربي ويبين بطلانها. ويذهب إلى أن هذه النظرية مزيج بين الداروينية التي تقول بالبقاء للأقوى في أصل الأنواع الحية، والنظرة الهيغلية إلى التاريخ التي تربط بين أوروبا والدولة الحديثة من جهة والمسيحية من جهة أخرى، باعتبار الدولة الحديثة المرحلة العليا للتاريخ والعقل. هذه النظرة تلتقي مع العنصرية البدائية التي تقول إن لدى الغرب جينات عرق أكثر دينامية وأكثر صلابة من الأعراق الأخرى ، ومقدر له أن يسيطر عليها . وإذا كان العنصريون يقولون نحن الأقوياء لأننا بيض وشقر وأذكياء وعقلانيون وعلميون، ولأن ديننا وضعناه في المتحف ، فنحن الأكثر تطوراً والأكثر نبلاً ، فقد قالها كارل ماركس Karl Marx بصورة أخف عنصرية وأكثر لباقة حينما بين أن أوروبا انتصرت لأن الرأسمالية فيها حطمت قيود الاقطاع، وفتحت الأبواب على مصاريعها لاستغلال قوى الانتاج. وحتى يتم بلوغ أعلى مراحل التاريخ البشري، أي المجتمع الشيوعي الواسع، يحق لأوروبا أن تفتح العالم وتقضي على المجتمعات المتحجرة والاستبداد الآسيوي. أما أولئك الذين ينتمون إلى الحضارات المحنطة، فعليهم إيجاد

تفسير لتخلفهم وتدني التنمية في مجتمعاتهم.

وأضافت الماركسية - اللينينة، على يد لينين، في كتابه «الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية»، إحدى الميثولوجيات المركزية في القرن العشرين القائلة : إن النهب الاستعماري يؤدي الى التدني في التنمية ويزيد من حدة التناقض بين الدول الرأسمالية. والحل أن نقوم جميعاً بالثورة، في إطار الإخاء الشيوعي، ونبلغ مرحلة الخلاص. غير أن التاريخ لا يسير في الطريق الذي رسمه هؤلاء. فقد تلا لينين وتروتسكى وستالين وتيتو ونهرو الإمام الخميني في إيران وأسامة بن لادن وحركة طالبان في أفغانستان ، فهل الدين هو الذي يفسر تدني التنمية والتأخر ؟

لقد اعتقد كثيرون أن المجتمعات التي تدين بالإسلام أصابها التخلف والتأخر، فهل يعني ذلك ضرورة تحديث الإسلام، واقتباس المؤسسات الأوروبية؟ أم يجب العودة إلى ينابيع الإسلام، والقيام بثورة أصولية تستعيد نقاء هذا الدين؟ انقسم المسلمون الإصلاحيون بين تيارين متخاصمين : أولهما لا يرغب في القطيعة مع أوروبا ، لأنه بحاجة إليها حتى يحقق النجاح المرجو ، ويسعى إلى إدامة الحوار والتفاهم والتعاون معها. وينادي بإنهاء الاستعمار والعلاقات غير المتكافئة بينها وبين العالم الإسلامي. والثاني يدين أوروبا وعداءها للإسلام ونزعتها للسيطرة على العالم واستغلاله. ويسعى إلى التعبئة ضدها وقتالها. ويرى أن الحداثة مؤامرة أوروبية لإضعاف الروح الدينية، الأساس الوحيد لتماسك المجتمع الإسلامي .

أما الدول الأوروبية، فلا تحب الليبراليين والاصلاحيين التحديثيين الذين يتحدثون بلغتها، وينادون بالمبادئ الديمقراطية وبحق الشعوب في تقرير مصيرها وتحقيق وحدتها واستقلالها. وكان القادة العسكريون والإداريون المستعمرون يفضلون التعامل مع الزعماء التقليديين: شيوخ القبائل ورجال الدين. ولذا ثبتوا البنى والمؤسسات الاجتماعية التقليدية، فانتعشت الفئات الإثنية (العرقية) والقبلية، وتعززت الولاءات الجهوية والطائفية والعرقية، وأصبحت القبائل والطوائف والجماعات العرقية مؤسسات سياسية متينة. وغدت التعددية الطبيعية في هذه المجتمعات التي تخلو من الانسجام عناصر خطيرة تهدد وحدة كل مجتمع .

يرى قرم أنه كلما اتسعت الهوة بين ثراء الغرب المادي وتقدمه التقني وركود الحضارات الأخرى وفقر شعوبها ، كلما مالت الأفكار الغربية نحو النظريات الجوهرية التي تجعل من الاختلاف مع الآخر اختلافاً جوهرياً وهوة سحيقة وواسعة لا يمكن اجتيازها. ويسعى المفكرون الغربيون إلى تقديس هذا الاختلاف . فالإنسان الغربي يولد فردياً وميالاً للمساواة لأن جيناته الوراثية الثقافية تحتوي على خمائر الفكر العقلاني. إن هذا الخطاب الغربي الذي تطغى عليه النرجسية والاسطورية (الميثولوجيا) لم يعد مقبولاً منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمن. ويرى المفكرون الغربيون أيضاً أن الإنسان الغربي قادر وحده على تنظيم سعادته، والوصول إلى خلاصه، والسيطرة على الطبيعة ، وزيادة ثروته وقوته دون حاجة إلى الله أو إلى الكنيسة التي تدعي أنها وسيطة الله على الأرض. ويرون أيضاً أن القداسة زالت عن التاريخ، وفكت أسرار العالم الذي فقد طابعه السحري والخيالي. ويتناقض مع هذه المزاعم ادعاء الولايات المتحدة الأمريكية، التي تقود الغرب اليوم بلا منازع ، أنها غدت أمة مؤمنة. وها نحن نشاهد عبارة «بالله نؤمن» *In God We Trust* على ورقة الدولار . ونشهد ونقرأ ونسمع أن القومية الأمريكية ضاربة جذورها في البروتستانتية والعهد القديم . وأن فتح أمريكا ليس إلا تكراراً لفتح الأرض المقدسة على يد العبرانيين. وأن الهنود الحمر الذين طاردوهم وقضوا على معظمهم ليسوا أفضل من الفلسطينيين أو الكنعانيين الوارد ذكرهم في العهد القديم. ويتحدث الليبراليون الأمريكيون أمثال القسيس أبيل أبوت Abiel Abbot عن مسألة التقارب بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية بقوله: «إن إسرائيلنا الأمريكية، كثيراً ما تستعمل في الأحاديث العادية، وتعتبر بوجه عام، أمراً حقاً ومناسباً. ومع ثبات الدولة القومية فإن التوافق بين تاريخ المستعمرين القدامى وتاريخ» الشعب المختار ينسجم مع أساطير الأصول.

ولا عجب أن يكون حلفاء الولايات المتحدة المخلصون في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفياتي من دول العالم الثالث التي تناهض الشيوعية والقومية العلمانية أمثال: إسرائيل والعربية السعودية وباكستان وإيران الخميني. وكانت آخر مراحل الحرب الباردة قد اتسمت بتعبئة دينية عالية شملت كاثوليك أوروبا وعلى رأسهم البابا الحالي ومسلمي العالم الثالث وإسرائيل. لكن أين عقلانية الغرب الذي يقول إنه تحرر من الدين، والذي دمر العالم بحروبه المجنونة ؟

يرى قرم أن القوة تحمل في طياتها بذور القداسة، لأنها لا تفسر بصورة صحيحة. ولذا كانت قوة الغرب عالماً مقدساً. وعلى هذا اعتبر حادث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ انتهاكاً وتدنيساً لتفوق الغرب القوي جداً، ورغبة شريرة

كتاب مهم

وشيطانية في التدنيس. ومن هنا جاءت ردود الفعل الأمريكية المتطرفة في عنفها. وحظي ضحايا هذا الحادث بمعاملة خاصة في إحياء ذكراهم، مقارنة بضحايا الحوادث والعنف الحربي المختلفة في نشرات الأخبار، وكأنهم طائفة مميزة من البشر. وأعطت التعبئة الإعلامية، التي رافقت هذا الحدث، الانطباع في الغرب عن نهاية إمبراطورية تسقط على أيدي البرابرة. وشهد العالم بعدها الطائرات المتطورة جداً تطارد بأشعة الليزر أكثر المقاتلين تخلفاً في الدنيا في أفغانستان. وتجسدت الإمبراطورية بالعسكريين الأنيقين والمدنيين بألبستهم الرسمية وربطات عنقهم الملونة. أما البرابرة فقد ظهروا على شاشات التلفاز حفاة أو ينتعلون الصنادل وتعلو رؤوسهم العمائم وتغطي صدورهم لحاهم الطويلة، وكأنهم يعودون إلينا من العصور الحجرية. والبرابرة هؤلاء هم طالبان الذين يمثلون الرعب المقدس. وبدت الصورة واضحة في الغرب بين نحن المتحضرين والآخرين البرابرة الذين يهددون الحضارة، وبين الشهداء من المدنيين الأبرياء وعشاق الله المعتوهين. هذه هي الصورة، كما قدمتها وسائل الإعلام الغربية والسياسيون والمفكرون والأدباء والأكاديميون والباحثون الغربيون.

يذهب قرم إلى أن التعلق الشديد بالهوية، الذي شهدت نهاية القرن العشرين عودته بقوة، له جذوره في التيارات الفكرية الغربية المختلفة. وقد ارتبط دوماً بغزو الغرب للعالم وبتطور آرائه حول مصالحه الاستراتيجية والجيوسياسية. والذين يلمون بأدبيات «المسألة الشرقية» في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي شملت شبه جزيرة البلقان وتركيا والبلاد العربية يعرفون أن الاحكام القيمية للثقافة الغربية على شعوب هذه المنطقة من العالم وطوائفها الدينية وأقلياتها العرقية تعتمد على سياسات الدول الأوروبية. ويستعرض قرم آراء العديد من مفكري عصر التنوير الأوروبيين التي تؤيد ما ذهب إليه.

ويعرض قرم لآراء الإسلاميين ولمواقفهم من الأفكار الغربية، ولاسيما موقفهم من العلمانية التي رفضوها وعدوها آلة حرب غربية ومؤامرة يهودية ومسيحية على الإسلام. ويؤكد قرم أن القارة الأوروبية التي تدعي التحرر من الدين أكثر القارات تديناً، حيث تشاهد الأديرة والكنائس تغطي السهول والتلال في الريف والمدن الأوروبية، بينما لا نشاهد مثل ذلك في المناطق الريفية الإسلامية. والحركات الدينية العديدة التي اجتاحت الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين تناقض الزعم القائل إن الغرب مادي وملحد. ومنظمات المجتمع المدني الدينية في أوروبا وأمريكا لا حصر لها في هذه الأيام.

يتناول قرم الدراسات الغربية عن الإسلام والعالم الإسلامي مبيناً الغاية السياسية والاستراتيجية منها. ويذكر صدور كتاب للأستاذة والباحثة الفرنسية الروسية الأصل هيلين كارير دانكوس Helene Carrere d'Encausse: الامبراطورية الممزقة *L'empire eclate* في سنة ١٩٧٨، الذي تنبأت فيه بانهيار الاتحاد السوفياتي نتيجة ثورة الجمهوريات الإسلامية. ولكن الذي حدث كان انفصال الجمهوريات الأوروبية المسيحية (دول البلطيق وجورجيا) عن الاتحاد السوفياتي أول الأمر، وليس مسلمو الاتحاد السوفياتي الذين لم يبدوا حماساً للانفصال. وبدأت الدراسات عن الإسلام والمسلمين تتسع في الثمانينيّات في فرنسا، وتركز الاهتمام على الحركات الأصولية الإسلامية. وأثناءها دار نقاش طويل في فرنسا حول غطاء الرأس للفتيات المسلمات في المدارس العلمانية.

ولما شعر المفكرون الغربيون بخطورة الهويات الدينية والإثنية انقلبوا عليها. ففي سنة ١٩٩٦ أدان عالم السياسة الفرنسي جان فرانسوا بايار Jean-Francois Bayart هذه الهوية في كتابه الهوية الوهمية *L'Illusion identitaire*. وانتقد أحلام الهوية والاعتقاد بما يسمى «روح الشعب». كما استنكر الباحث الأمريكي ستيوارت كاوفمان Kaufman Stuart في كتابه الأحقاد الحديثة Modern Hatreds الصادر سنة ٢٠٠١، التحليلات للحروب البلقانية الأخيرة القائلة إنها حروب إثنية، وحاول أن يثبت أن لهذه الحروب أسباب عديدة ومعقدة، وإن العامل الإثني كان ثانوياً. ويرى قرم أن المبالغة في تقدير العامل الديني في الأحداث التي شهدها العالم بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ناجمة عن التأثر بالثقافة الانكلوساكسونية المتأثرة بالديانة البروتستانتية والتزامها بالتقاليد التوارتية.

يرى قرم أن أحداث الحادي عشر من أيلول عامل مساعد لإعادة النظر في خطاب الغرب عن نفسه. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية هي التي تبنت فكرة صراع الحضارات في أعقاب الحرب الباردة قبل الأحداث المذكورة. وشعر المفكرون الأوروبيون بتدهور فكرة الدولة والأمة. وقد وصف هذا التدهور دومينيك شنابر Dominique Schnapper في كتابه نهاية الديمقراطية *La fin de la democratie* الصادر سنة ١٩٩٣. وسعى في كتابه هذا الى تعزيز مفهوم المواطنة. وسار في الاتجاه نفسه جان ماري غيئينو Jean-Marie Guehno الذي تنبأ بنهاية

الديمقراطية ولبننة العالم. وهنا نجد أن صورة الآخر، وهو لبنان، تستعمل كنقيض للذات.

يعود قرم الى القضية العربية، يرى أن حرب أفغانستان ضد السوفيات، وحماية البوسنة وكوسوفو من الصرب، وتحرير الكويت، قد أعطت الانطباع أن المسألة الفلسطينية قد احتلت المقام الأخير في أولويات الغرب، غير أن أحداث الحادي عشر من أيلول دفعت بالإسلام وبفلسطين إلى خط المواجهة الأول بين الشرق والغرب. والتهبت العواطف باختفاء قيم العدالة والمساواة لدى الغرب الذي يزعم أنه حامل لوائها والمدافع عنها، كلما تعلق الأمر بإسرائيل. وانقلب الغرب على الحركات الإسلامية المسلحة التي قامت بدور المرتزقة له في حربه الباردة مع الاتحاد السوفياتي، مثلما انقلبت عليه.

وإذا كان الغرب قد أقام محاكم جزائية دولية لمحاكمة مجرمي الحرب في يوغوسلافيا السابقة ورواندا، وهو يحمد على ذلك، فقد أصبحت المحاكمات انتقائية تقتصر على الدكتاتوريين الذين لم يخدموا مصالحه السياسية والمعادين له. لقد تم تجنب ملاحقة جميع قادة الميليشيات اللبنانية الذين يرتبطون بصورة أو بأخرى بالدول الغربية، والذين يتحملون مسؤولية قتل (١٥٠) ألف لبناني. وتم تجنب محاكمة الجنرال آرئيل شارون الذي قاد الغزو الإسرائيلي للبنان، وحاصر بيروت في صيف ١٩٨٢، وأدى إلى موت (٢٢) ألف إنسان، وليس موت ألفي فلسطيني فقط في مخيمي صبرا وشاتيلا. وكيف يمكن القبول بالسكوت عن الحظر الإجرامي المفروض على العراق، الذي تسبب بموت عشرات الألوف من الأطفال؟ وبعد تحرير الكويت بإثني عشر عاماً، كيف يمكن القبول بالإبقاء على هذا الحظر الذي فرضته الأمم المتحدة، بينما لم تنفذ إسرائيل قراراً واحداً للأمم المتحدة، ودون أن تتعرض لأي ضغط أو حظر؟ وبعد هذا كله ترفض الولايات المتحدة التصديق على معاهدة الأمم المتحدة لعام ١٩٩٨ الخاصة بإنشاء محكمة جزائية دولية تتولى محاكمة جميع مجرمي الحرب أو أعداء الإنسانية!

يتساءل قرم: هل حررت العلمانية والديمقراطية الغرب من الأوهام؟ وهل أدى تراجع الدين في حياته اليومية الى سعادة المجتمعات؟ وهل اختفت الظلامية في الدين؟ وهل حالت العلمانية والمجتمع المدني وتمثيل المصالح الخاصة، واستكمال حقوق الإنسان وحقوق المرأة والمعاقين والعاطلين عن العمل والأقليات القومية والدينية، دون حنين الغرب إلى الغيبيات والروحانيات؟ وهل حالت دون ظهور التعصب العرقي والديني في الغرب الذي نشاهد آثاره موزعة على الأحزاب العنصرية واليمينية فيه؟ ألم يكن الحادي عشر من أيلول فصلاً لعودة اللاعقلانية والظلامية؟ من المؤكد أن العلمانية أدت الى التقدم والتسامح وضمان حقوق المنشقين المسالمين، وهذه فضيلتها. ولكن هذا التقدم لم يحل دون قيام الحروب وممارسة العنف والعزل العنصري، واستخدام الرموز التوراتية في اللعبة السياسية الداخلية في العالم الغربي وفي علاقاته مع الخارج.

يرى قرم أن انتصار الرأسمالية الغربية على الماركسية في نهاية القرن الفائت لم يكن نصراً متواضعاً. لقد تبنت الرأسمالية الغربية لاهوت الخلاص وآلياته، إذ لم تعد البروليتاريا منقذة الانسانية، وإنما أصبح المقاولون ورجال الأعمال طليعة السعادة للجميع. فالمليونيريون والمياردیون، الذين أخذوا في كل مكان يزدادون عدداً، وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي والمنظمة العالمية للتجارة الحرة هم حرس الهيكل، وقادتهم كبار الوعاظ وأنبياء المستقبل والفجر الجديد الذي أطل على الانسانية. وغدت مؤتمرات قمة الدول الثمانية تنطق بكلام مقدس، وأصبحت اجتماعات المنظمات الدولية للتمويل مماثلة لاجتماعات المجامع الكنسية القديمة.

ويذهب قرم الى أن إحدى المشكلات الكبرى التي تواجه عملية تغريب العالم هي هذه العلمانية الكاذبة. هذه العلمانية المزيفة التي اكتشفت جذورها اليهودية - المسيحية، بدلاً من الأصول اليونانية - الرومانية التي ابتدعتها ثقافة النهضة الأوروبية لاضفاء الشرعية على انتصاراتها الجديدة على الكنيسة. ذلك أن الرجوع إلى الأصول اليونانية - الرومانية استهدف القطيعة مع لاهوت التوحيد والايدولوجيات المختلفة لخلاص الجنس البشري عن طريق الدين، ونهاية تقسيم العالم إلى قسمين. أما إثارة الأصول اليهودية - المسيحية، التي لم تكن مقبولة قبل نصف قرن من الزمن، فيستهدف إدخال دولة إسرائيل في الإطار الغربي وإضفاء الشرعية على وجودها، وذلك بإزالة كل طابع استعماري لميلادها، والاستمرار في إنشاء المستعمرات على أرض فلسطين. وقد حصل هذا الانقلاب الثقافي في الغرب دون ضجة تذكر. فالتوحيد اليهودي - المسيحي في الغرب أصبح مسؤولاً عن العداء الجديد وممارسة العنف الإسرائيلي ضد الفلسطينيين. وغدا الشرق الإسلامي هدفاً للعنف الغربي، مثلما اعتبرت الجماعات الإسلامية المهاجرة في الغرب طابوراً خامساً معرضاً للإرهاب والملاحقة. يوضح كتاب أوريانا فلاشي Oriana Fallaci الغيظ والكبرياء

La rage et l'orgueil الصادر سنة ٢٠٠٢، هذا الحقد على الإسلام والمسلمين. وقد لقي الكتاب رواجاً كبيراً في الغرب . ويعتقد الغرب أنه بدعمه المطلق لاسرائيل يتخلص من آثامه اللامعقولة وعداء المسيحيين لليهود الذي جعل منهم عقبة في سبيل خلاص الإنسانية.

يتناول قرم، بعد ذلك، صورة الإسلام في الثقافة الغربية الراهنة. ويرى أن الغرب المهيمن على صناعة صور العالم يختار من هذه الصور ما يضفي شرعية على نظرته للإسلام. فالإسلام ، في نظر الغرب ، نظام عالمي شامل، ونظام اجتماعي كامل يختلط فيه الروحي والزمني، لا عقلاني وغير متسامح وعنيف. ويتساءل قرم: لماذا، منذ نهاية الستينيّات في القرن الماضي، وصورة الإسلام في الثقافة الغربية مرتبطة بحجاب المرأة وبالسيف والطربوش وبالجهاد ولحى الشيوخ؟ تفتخر الثقافة الغربية بأنها الوحيدة التي نجحت في استغلال فصل الزمني عن الروحي لتحقيق هيمنة العقل واستقلال الفرد، بينما لم ينجح المسلمون في تحقيق هذا الفصل الأساسي ، مفتاح الدخول إلى الحداثة . ولما كان رد الشرق الإسلامي على الغرب عدائياً، فقد أكد للغرب قناعاته ونرجسيته وتفوقه. ومازال الغرب يرفض الاعتراف بأن حضارة الإسلام في العصور الأموية والعباسية والعثمانية وامتداداتها في إيران والهند قد ماتت، مثلما ماتت حضارة اليونان والرومان. ولا يدرك الغرب أن نبي الإسلام محمد (ﷺ) قد اعترف بجميع الأنبياء من إبراهيم إلى عيسى، وأنهم يحتلون مقاماً مميزاً في القرآن الكريم، وأن الإسلام تتمة لليهودية والمسيحية وتنقية لعقائدهما وتوكيد على عقيدة التوحيد فيهما. واليهود والمسيحيون أهل كتاب.

وقد قبل المجتمع الإسلامي منذ نشأته بالتعددية. وليس في الإسلام مؤسسة دينية كالكنيسة، ولا رجال دين ورهبان. والخليفة أمير المؤمنين له حق الاجتهاد في الأمور الدينية والسياسية. وليس في الإسلام لاهوت كالمسيحية، فعقيدته بسيطة جداً، وما عداها خاضع للاجتهاد. والفصل بين الروحي والزمني فكرة أوروبية اقتضتها الحداثة، لا معنى لها في الإسلام ، لعدم وجود مؤسسة روحية مستقلة عن السلطة السياسية. يوجد في الإسلام قضاة ومفتون يبدون آراءهم في الموضوعات غير السياسية. أما فكرة العلمانية، كما ظهرت في الغرب المسيحي، فلا أساس لها في الإسلام، لأن مسألتها لم تطرح في المجتمع الإسلامي. صحيح أن السلطة في المجتمع الإسلامي تسعى دوماً الى تسويغ شرعيتها عن طريق رجال الدين، غير أنها كانت دوماً سلطة مدنية. وسلطة الخليفة ليس لها أصل مقدس أو حق الهي، ولذا تعرض الخلفاء للنقد والاغتيال والتغيير. وحتى الخلفاء الراشدون الأربعة قتل ثلاثة منهم اغتيالاً .

يقول قرم: لما نشأت الأنظمة السياسية في المجتمعات الإسلامية على النمط الغربي، ظهر الجدل حول الزمني والروحي واتسم بالحدة العاطفية. ومع الحداثة اكتشف الشرق الإسلامي فوائدها التي جعلت من الدين مؤسسة رسمية في الحياة السياسية. وغدا الدين مهنة كالعسكرية والسياسة. وهذه قطيعة كاملة مع المجتمع الإسلامي التقليدي، المجتمع المتنوع والمنفتح الذي كان دور القضاة والمفتين فيه محدوداً .

يرى قرم أن من أسباب نجاح التقسيم الذي وضعته الثقافة الغربية بين الشرق والغرب هزيمة القومية العربية العلمانية أمام القوى الاستعمارية وإسرائيل. فقد اصطدم الخطاب القومي والوحدوي للمفكرين العرب الذي يستند الى فلسفة عصر التنوير الأوروبي والقومية الحديثة، بواقع الدول العربية المجزأة والخاضعة للدول الأوروبية. ويذهب قرم إلى أن قيام دولة إسرائيل والمملكة العربية السعودية قد ساهم في تراجع الأفكار الليبرالية في الشرق العربي وأفقدها مصداقيتها. وأدى انتشار السلفية الوهابية، باعتبارها أداة رئيسية لمكافحة الماركسية والقومية العربية (الناصرية والبعثية)، إلى تحطيم القومية العربية العلمانية وغيابها عن المسرح السياسي العربي. ومنذئذ تدفقت الأبحاث والدراسات في الغرب والشرق حول الإسلام السياسي الذي فقد جذوره التاريخية الحقيقية، واندفع يكافح الاتحاد السوفياتي والماركسية، واحتفظ بنظرته النرجسية نحو الغرب، وتصالح مع الأنظمة العربية والإسلامية مثل باكستان والسودان . وعجزت هاتان الدولتان عن تحقيق أي انجازات اقتصادية أو اجتماعية ملموسة، وهيمنت فيهما أنظمة دكتاتورية، وسادهما التخلف وعدم المساواة الاجتماعية.

ومع هيمنة الإسلام السياسي عززت إسرائيل انتصاراتها وثبتت ثقافة المحرقة (الهولوكوست)، ومع انهيار الاتحاد السوفياتي، تعددت الحروب الدينية في كل مكان ، وأصبحت الولايات المتحدة الحكم الأعلى في جميع النزاعات الدولية الجديدة. وغدا الإسلام يثير الخوف، إنه القنبلة السكانية التي تحيط بالغرب، ولها طابور خامس فيه . وسعت إسرائيل منذ الحادي عشر من أيلول الى إيجاد صلة

كتاب مهم

بين الجهاد الإسلامي وحماس وحزب الله وتنظيم القاعدة برئاسة أسامة بن لادن، لتنفي عن هذه الحركات صفة المقاومة الوطنية للاحتلال الإسرائيلي. ومنذئذ أصبح الإسلام ، في نظر الغرب وإسرائيل ، مساوياً للإرهاب.

يقول قرم: إذا كان مصطلح العالم الثالث قد اختفى من الخطاب الاقتصادي، فإن الانتصار على الشيوعية قد فتح الباب لأيديولوجية الليبرالية الجديدة، لتأخذ مداها الواسع في الانتشار. وقد انطلقت هذه في بداية الثمانينيّات من القرن الفائت بوصول مرجريت تاتشر Margaret Tatcher الى الحكم في بريطانيا ورونالد ريغان Ronald Reagan في الولايات المتحدة الأمريكية، وزوال نظرية كينيس في الاقتصاد، وحلول نظريات ملتون فريدمان Milton Friedman في النقود محلها. وحسب النظرية الليبرالية الجديدة يتوقف خلاص البشرية على المبادرة الخاصة، وتحييد الدولة ، واقتصاد السوق الحر. وغدت العملية الليبرالية آلة عمياء تسعى الى تجريد المشاريع من ملكية الدولة لها في البلاد الشيوعية السابقة وفي أمريكا اللاتينية، لتنتج الفقراء بأعداد كبيرة كل يوم. وأصبحت منظمة التجارة الحرة التي حلت محل منظمة GATT، شرطة تتولى تحرير تبادل السلع والخدمات على الصعيد العالمي . وحقق الاتحاد الأوروبي سوقاً مشتركة وعملة موحدة، وسعى إلى جر بلدان البحر المتوسط الى منطقة تبادل حرة. وعقدت الولايات المتحدة اتفاقيات للهدف نفسه مع المكسيك وكندا. وأصبحت كلمة السر هي التبادل الحر من أجل انقاذ البشرية . ولكن المعارضة لهذه النظرية وما تبعها من إجراءات نشأت في الغرب نفسه قبل أن تمتد إلى العالم الثالث .

وعلى الصعيد السياسي أدت حرب الخليج الثانية إلى تثبيت أقدام الولايات المتحدة في المشرق العربي، وإلى الدعوة إلى إقامة نظام عالمي جديد مبني على المساواة والعدل للجميع، وعلى استخدام الأمم المتحدة أداة للسياسة الأمريكية الجديدة . وكان خنق العراق أول مشهد في النظام العالمي الجديد. وظلت المعارضة للسياسة الأمريكية على الصعيد العالمي معارضة هامشية. ولما قامت الولايات المتحدة بضرب أفغانستان لم تندلع مقاومة عامة في العالم الإسلامي، كما كان يخشى، ولم يلاحظ وجود نشاطات معادية في الجماعات الإسلامية المهاجرة في الغرب.

يخلص قرم من دراسته هذه إلى أن الغرب يعتمد القوة وليس العقل، ويستند إلى المعرفة وليس الحكمة. ولما كان الغرب لا يعترف بهذا فقد عجز حتى اليوم عن بناء نظام مستقر وعادل في داخله أو في علاقاته مع مناطق العالم الأخرى. وكان إنشاء عصبة الأمم وخليفتها الأمم المتحدة قد أفضى إلى فشل واضح، لأن هاتين المنظمتين اللتين أنشئتا من أجل سيادة العدل والسلام في العالم لم تحولا دون الحروب وممارسات العنف وانتشار المجاعات. وذلك لأن الغرب الديمقراطي لم يتخلص من نزعته الإستعمارية . وخير مثال على ظلم الغرب والأمم المتحدة رفضهما حماية الشعب الفلسطيني بعد عشرات السنين من الإحتلال الإسرائيلي ، وتمكينه من إقامة دولته المستقلة على ٢٢٪ من مساحة فلسطين التي بقيت له، بينما يزداد استعمار هذه الأرض كل يوم من قبل المهاجرين اليهود . ويؤيد الغرب حق اسرائيل في الدفاع عن النفس بقتل الشعب الفلسطيني، وتدمير بنيته التحتية، وتهديم القوة المعنوية للسلطة الفلسطينية، والابقاء على الاحتلال والاستعمار.

ويغشى العالم، هذه الايام، نزعة محافظة ذات مقاومة سلبية تشل إمكانية ظهور تيارات سياسية إصلاحية في الغرب أو خارجه. وغدا المواطن المستهلك يحل محل المواطن السياسي. والمواطن الجديد يستهلك المنتجات مثلما يستهلك الأفكار العابرة التي تزوده بها وسائل الإعلام. وحتى التربية والتعليم أصبحت سوبرماركت يحصل فيه كل إنسان على شهادات لأبنائه حسب امكاناته المالية . وأصبح المواطن العادي مهمشاً ومحطماً ولا أهمية له، وعليه أن يقبل بوضعه كمستهلك أو بحاله كفقير جديد أو قديم دون اهتمام يشغله سوى المادة اليومية أو تعليم أولاده. وبإمكان المواطن من الطبقة الوسطى الذي يمتلك جهاز كمبيوتر أن يسجل احتجاجه على شبكة الإنترنت. وقد تطول الأزمة الراهنة بسبب الهيمنة الغربية القوية على العالم .

هذه خلاصة الأفكار التي تضمنها كتاب جورج قرم الشرق والغرب، الموجه أصلاً إلى الغرب وإلى الناطقين بالفرنسية أو الذين يلمون بها. قد نتفق معه في كثير من هذه الافكار وقد نختلف معه في بعضها، إلا أنها تمثل رؤية مثقف عربي للغرب ونظرياته وأفكاره وممارساته في ظل وضع دولي متأزم. ولابد في الختام من الإشارة إلى بداية تنبه شعوب الغرب وبعض حكوماته إلى التطرف في السياسة الأمريكية واللجوء إلى القوة لإخضاع العالم كله للإدارة الامريكية والتحكم بمصير البشرية. وما شاهدناه هذه الأيام في مجلس الأمن الدولي خير شاهد على ذلك . ■

شؤون الأوسط ١١٠ ربيع ٢٠٠٣

صدر عن مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت العدد ١١٠ (ربيع ٢٠٠٣) من فصلية شؤون الأوسط. كتب الافتتاحية رئيس التحرير، محمد نور الدين، بعنوان «منطق الشر»، يشرح فيها أساليب الخداع الأمريكي وتضليل الرأي العام العالمي من أجل إحكام هيمنة أمريكا على العالم. وفي وجهة نظر كتب سيد حسين موسوي عن «الحرب الأمريكية على العراق وتداعياتها».

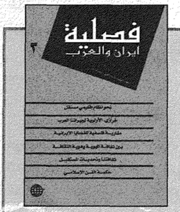
ندوة العدد دارت حول «استراتيجية الأمن القومي الأمريكي» وشارك فيها: سعد محيو، والياس حنا، وغسان العزي.

ملف العدد تناول: أمريكا، القوة والصورة. فكتب ج. جون. إكنبري عن «طموح أمريكا الإمبريالي»؛ وسويم العزي عن «الاستراتيجية الأمريكية: التناقض الكامن»؛ وضياء الدين سردار وميريل وين ديفيس «أمريكا هي العالم والعالم هي أمريكا»؛ وسرد زولتان غروسمان «قرن من التدخلات العسكرية الأمريكية» وأحمد يوسف عن «أمريكا و الغستابو» الصهيوني وفي نهاية الملف وثيقة «عقيدة بوش العسكرية».

وفي حوار العدد نقاش مع الشيخ هاشمي رفسنجاني حول «الثورة الإسلامية الإيرانية بين جيلين ومرحلتين»؛ وفي باب دراسات ومقالات «عرب ١٩٤٨ في التقديرات الإسرائيلية» (إبراهيم عبد الكريم).

وفي باب تقارير كتب علي سمور «الإنتفاضة مهددة»؛ ونافذ أبو حسنة «الانتخابات الإسرائيلية: الأمن بالدبابات»؛ وعمر راشد «التقرير الاستراتيجي الإيراني السنوي». وفي الوثائق: بيان القمة العربية الـ ١٥ (شرم الشيخ)؛ وبيان القمة الإسلامية (الدوحة).

وفي باب قراءات راجع رحمان قهرمانبور كتاب محمود سريع القلم «السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية: تجديد نظري ونموذج في الائتلاف»؛ كما راجع سليمان رياشي كتاب عبد الغني عماد عن «ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية».



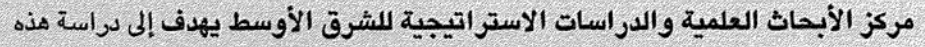
فصلية إيران والعرب

تصدر عن مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

المشرف العام: سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير: فكتور الكك ومحمود سريع القلم

مستشار التحرير: ميشال نوفل



مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية الإيرانية؛ ويُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط؛ ويقوم بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات؛ ويُصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

من مواد هذا العدد:

نظام إقليمي مستقل؛ خرازي: الأولوية لجيراننا العرب؛ مقاربة فلسفية للقضايا الإيرانية؛ بين ثقافة الهوية وهوية الثقافة؛ ثقافتنا وتحديات المستقبل؛ حكمة الفن الإسلامي.





شيخ معمّم يتنفس هواء الحرية في الشانزليزيه

باريس، أكتوبر ٢٠٠٢

د. الحبيب الجنحاني *

تحدد أن يكون اللقاء مع الصديق القادم من أحد الأقطار العربية في مقهى "فوكتس" بالشانزليزيه في يوم من أيام الخريف الباريسي. ولما وصل سألني مازحاً: لماذا اخترت هذا المقهى الأرستقراطي، وفي حي البورجوازية الليبرالية، وأنت الذي عرفتك منذ أربعين سنة مناضلا من أجل التقدم، وفي سبيل العدل السياسي والاجتماعي؟ فهل أردت بذلك أن تعلن انهزامنا، وانهزام من هو شبيه بنا في الوطن العربي أمام الليبرالية بوجهيها القديم والجديد؟ قلت له: أنت تعرف جيدا جشع الليبرالية وعيوبها، وتعرف مقولتها الشهيرة "رأس المال قبل كل شيء، قبل المبادئ والقيم". وقد فرضت في زمن العولمة أصولية السوق، وتحالفت في مجتمعاتنا مع السماسرة على حساب مصلحة الشعوب. لكن لا بدّ أن نعترف بأنها انتصرت لأنها لم تتنكر لقيمة أساسية من قيم نشأتها، وهي إيمانها بالحريات العامة والديمقراطية باعتبارهما مدخلان ضروريان للتداول على السلطة، وقد برهنت تجارب القرن العشرين في المجتمعات المتطورة والنامية معاً أن التقدم الحقيقي لا يمكن أن يتحقق إلا في مناخ الحريات.

قال صاحبي: لنعد إلى مشاكل بلداننا العربية، وقد تحولت إلى نوائب، فما هي في رأيك أسباب ما وصلنا إليه من تدهور وتردٍ؟

قلت: سامحك الله فقد أبيت إلا أن تنغص علينا جلستنا هذه بالعودة إلى الحديث عن سوء السياسة العربية. سأذكر بمسائل تدركها جيداً: حلم كثير من رواد النهضة العربية قبل أكثر من قرن ببعث الدولة المدنية القائمة على مؤسسات دستورية، وسقط آلاف الشهداء في معارك حركات التحرر العربي من أجل بناء دول وطنية مستقلة تحقق الحلم القديم في الحرية والعدالة الاجتماعية، وكانت النتيجة بعد قرن كما ترى: سقوط الدولة الوطنية، مزيداً من البلقنة والتشتت، مزيداً من التبعية، غياب الحريات العامة، واستشراء موجة القمع. وإذا أردت أن تتعمق في معرفة الأسباب، فأنصحك بقراءة كتاب صدر هنا بالفرنسية قبل أسابيع قليلة عن العالم العربي عنوانه "قرن دون طائل". وخلاصته أن القرن العشرين قد ولى، ولم يحقق الوطن العربي التقدم الذي حلم به الرواد، بل ازدادت الأوضاع سوءا عما كانت عليه قبل أربعة عقود.

قال صاحبي: عفوا إن نغصت عليك جلستك في هذا المكان الجميل، واسمح لي – وأنت من عشاق السياسة – أن ألعن فعل "ساس يسوس" وما اشتق منه.

إني جئت إلى هذه المدينة العجيبة لاستنشق نسائم الحرية المقموعة في وطني.

قلت له: الحمد لله فقد عاد إليك رشدك، شفاك الله من داء السياسة، وتنفس يا صاحبي ملء رئتيك هواء الحرية، وتزود منه قبل عودتك إلى الثكنة الشاسعة: وطنك. ودعنا من الحاضر العربي المأزوم، ولنعد إلى التراث لأروي لك القصة التالية: نقل لنا أحد رواد حركة التنوير العربي الشيخ احمد بن أبي الضياف حوارا دار بينه وبين سيده حاكم تونس يومئذ احمد باي، وهما يتنزهان عام ١٨٤٦ في شارع الشانزليزيه بباريس، قائلا: إن احمد باي يتذكر تونس، وعادات أهلها، وأماكنها عند مشاهدة كل عجيب في فرنسا، وذات يوم قال لي: "ما أشوقني للدخول من باب عليوة (أحد أبواب مدينة تونس)، وأشتمُّ رائحة الزيت من حانوت الفطايري داخله. فقلت له مداعبا، وأنا أتنفس في هواء الحرية، وأرد من مائها، وقدماي بأرضها: يحق لك ذلك إن دخلت من هذا الباب تفعل ما تشاء، أما الآن فأنت رجل من الناس. فقال لي: لا سامحك الله، لم لا تحملني على حب الوطن لذاته، وعلى أي حالاته؟ فقلت له: إن هذا البلد ينسي الوطن والأهل كما قال الشاعر:

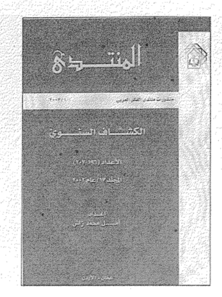
ولا عيب فيهم غير أن نزيلهم ... يعاب بنسيان الأحبة والأهل

فقد تجاوز الشعور بالحرية، والأمان من الظلم لدى هذا الشيخ الزيتوني المعمم، وهو يتجول في باريس قبل ما يربو عن قرن ونصف حدود الوطن، وما ارتبط به من هوية منغلقة، متمنيا أن تمتزج الأنا بهوية الآخر ليتنفس هواء الحرية في وطنه.

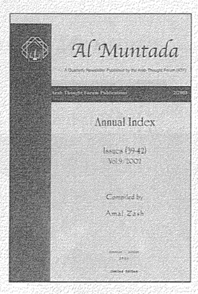
قال صاحبي: عجيب أمر هذا الوطن العربي، فما أشبه فيه الليلة بالبارحة! ■

* أستاذ التعليم العالي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ الجامعة التونسية؛ عضو المنتدى.

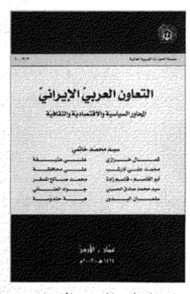
صدر حديثاً عن منتدى الفكر العربي



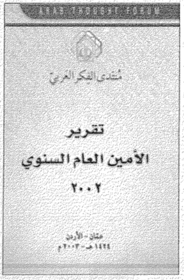
المنتدى: الكشاف السنوي
الأعداد: (١٩٦-٢٠٧)
[٢٠٠٣/١]



Al Muntada Annual Index
Issues (39-42)
[2/2003]



التعاون العربي الإيراني
المحاور السياسية والاقتصادية والثقافية
[٢٠٠٣/٣]



تقرير الأمين العام السنوي
٢٠٠٢



أمانة عمّان تتسلم الجائزة الأولى في مجال تجميل المدن



المهندس وليد المصري يتسلم الدرع الذهبي وشهادة التقدير



تسلّمت مدينة عمّان في نهاية شهر أيار/ مايو الماضي الدرع الذهبي وشهادة التقدير لفوزها بالمرتبة الأولى في مجال تجميل المدن العربية. وكانت عمّان قد فازت بهذه الجائزة في شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣ عند إعلان نتائج المسابقة السنوية التي تنظمها منظمة المدن العربية.

وخلال حفل كبير أقيم في العاصمة القطرية الدوحة، تسلم المهندس وليد المصري، مساعد الوكيل للشؤون الإدارية في أمانة عمان الكبرى، الدرع والشهادة من وزير الشؤون البلدية والزراعية القطرية، المهندس علي بن سعد الكواري، بحضور السيد عبد العزيز يوسف العدساني، الأمين العام لمنظمة المدن العربية، ورئيس اللجنة الإدارية العليا للجائزة وأعضائها.

وفي بيان اصدرته بهذه المناسبة، أوضحت اللجنة الإدارية العليا للجائزة أن أمانة عمّان تبدي اهتماماً ملحوظاً ومتواصلاً، وتجعل من المدينة لوحة فنية رائعة تتجسد فيها إبداعات تمتع أنظار

الذين حولها، من خلال ما تبذله من جهود في تجميل المدينة بلمسات فنية بارزة، مع الأخذ بالحسبان تقديم عدد من وسائل الترفيه والتسلية للصغار والكبار.

وأضافت اللجنة أن تجميل المدينة من أهم أهداف أمانة عمّان الكبرى. لذلك فإنها تأخذ دوراً ريادياً في هذا المجال عن طريق دوائرها المعنية.

وقد شاركت أمانة عمان الكبرى بمشروعات بلغ عددها ١٨ مشروعاً تناولت تجميل المدينة. وكان أهمها مشروعات شارع الثقافة، والجداريات، وأعمال النحت، والأعمال الفنية.

والجدير بالذكر أنّ الدرع الفضيّ في جائزة تجميل المدن ذهب إلى مدينة دبي؛ كما ذهب الدرع البرونزي إلى مدينة الاسكندرية. وجاء فوْز عمان من بين ٨ ترشيحات قُدمت لهذه الجائزة.

كذلك تسلّمت مدينة الشارقة الإماراتية الدرع الذهبي وشهادة التقدير لفوزها بالمرتبة الأولى لجائزة أفضل تخضير للمدينة، وتسلمت أمانة الرياض الدرع الفضي وشهادة التقدير لفوزها بالمرتبة الثانية في تخضير المدن؛ في حين ذهب الدرع البرونزي إلى مدينة بنغازي الليبية لفوزها بالمرتبة الثالثة.

وهذه هي المرة الثانية التي تفوز بها عمّان بالجائزة الأولى؛ إذ حصلت في عام ٢٠٠١ على الجائزة الأولى للمشروع المعماري عن مبنى قاعة المدينة. وستشارك أمانة عمان هذا العام (٢٠٠٣) في جائزة صحة البيئة بمشروعات مكب الغباوي، ومصنع البوغاز، وفرز النفايات وإعادة تدويرها. ▪





قسيمة اشتراك
في المجلة وفي كتب المنتدى

أرجو قبول اشتراكي في:

☐ مجلة المنتدى

☐ مجلة المنتدى + إصدارات عام ٢٠٠٢ (الكتب)

الاسم: ....

العنوان: ....

....

....

قيمة الاشتراك*: .... طريقة الدفع: ☐ نقداً: ....

بطاقة فيزا رقم: .... تاريخ انتهاء مدتها: ....

☐ حوالة بنكيّة **(صافي القيمة)**: ....

رقم الحساب: 0118/001769-8/610 (البنك العربي، فرع الشميساني؛ عمّان، الأردن).

التوقيع: ....

التاريخ: ....

تملأ هذه القسيمةُ وتُرسلُ مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

منتدى الفكر العربي؛ ص.ب: (٩٢٥٤١٨)

عمّان ١١١٩٠ ؛ الأردنّ

	المجلة	المجلة + الكتب
داخل الأردن	(٢٠) عشرون ديناراً أردنياً (٤٠) أربعون ديناراً أردنيا	(٥٠) خمسون ديناراً أردنياً (١٠٠) مئة دينار أردني
خارج الأردن	(٥٠) خمسون دولاراً أمريكياً (١٠٠) مئة دولار أمريكي	(١٥٠) مئة وخمسون دولاراً أمريكيا (٣٠٠) ثلاثمئة دولار أمريكي

المنتدى
مجلة فكرية ثقافية يصدرها مرة كل شهرين
منتدى الفكر العربيّ
عمان – الأردن

Al Muntada
A Bimonthly Cultural Magazine
Published by the Arab Thought Forum (ATF)
Amman – Jordan

إرشادات عامّة لكُتّاب المجلّة

- يُشترط أن لا يزيدَ طول المادة المقدمة للنشر على عشر صفحات من القطع الكبير، وأنْ تكون مطبوعة على الحاسوب (الكمبيوتر).
- يُرجى موافاتنا بالقرص (الديسك) أو إرسال المادة بالبريد الإلكتروني.
- يُشترط أن تكونَ المادة غير منشورة أو مقدمة للنشر إلى أيّة جهةٍ أخرى.
- يُرجى من الكُتّاب ذكر عناوينهم، بما في ذلك رقمُ الهاتف والبريد الإلكتروني (E-mail) والناسوخ (الفاكس).
- يُقلّل عددُ الهوامش والمصادر والمراجع بقدر الإمكان.
- يُرجى العناية بالأسلوب وبمستوى اللغة عنايةً خاصّة.
- تحتفظ هيئة التحرير بحقها في إجراء التعديلات المناسبة على الموضوع المقدّم إن رأت ذلك ضرورياً.
- تعتذر الهيئة عن عدم إعادة الموضوعات التي لا تقبل للنشر إلى أصحابها.

منتدى الفكر العربي
ص.ب. ٩٢٥٤١٨
عمّان ١١١٩٠ - الأردن
تلفون: ٥٦٧٨٧٠٧/٨(٦-٩٦٢+)
ناسوخ (فاكس): ٥٦٧٥٣٢٥(٦-٩٦٢+)

ARAB THOUGHT FORUM
P.O. Box: 925418
Amman 11190 - Jordan
Tel: (+962-6)-5678707/8
Fax: (+962-6) 5675325

E-mail: *atf@nic.net.jo*
URL:*www.almuntada.org.jo*